Anthr. 47.l
2

Die geistige Natur des Menschen.

Bruchstücke
zu einer
psychischen Anthropologie.

Ex bibl. Döllinger.

Die
geistige Natur des Menschen.

Bruchstücke

zu einer

psychischen Anthropologie.

Von

Dr. Friedrich Groos,

Großh. Bad. Hof-Rath und dirigirender Arzt der Irrenanstalt in Heidelberg.

Mannheim,

bei Heinrich Hoff.

1834.

Vorwort.

Am Schlusse meines 66ten Lebensjahres stehend, viele Zeit hinter mir wissend, wenige nur vor mir ahnend, und diese wenige wie ungewiß! — wollte ich, so lang es noch für mich Zeit ist, Ordnung in meine Papiere bringen, — freilich in keine Kapital-Briefe, die ich meinen Kindern hinterlassen könnte; ich meine vielmehr Ordnung bringen in meine in einem Dutzend kleiner Schriften niedergelegte Ansichten, womit ich einen Saamen von Wahrheit, mit Irrthum vermischt, doch das Leztere bewustlos, in den einen und den andern Winkel des Gebietes der Wissenschaften auszustreuen bemüht war; ausgegangen von der Ueberzeugung, daß die Theorie, wenn sie mehr nur als werthloses Spiel des Verstandes seyn soll, das Licht der Praxis seyn müsse.

Mich jezt noch einmal der ruhigen Beschauung meiner frühern Produkte hingebend, strebte ich dahin, die Hauptpunkte meiner in die Psychologie und die Philosophie einschlagenden eigen-

thümlichen Ansichten, soweit sie die geistige Natur betreffen und der Aufmerksamkeit werth seyn dürften, hier nicht nur unter Einen Gesichtspunkt zu stellen, wodurch Einheit und innerer Zusammenhang in sie gebracht würde; sondern, was die Hauptsache seyn soll, ihnen durch neugewonnene Ansichten ein durchaus höheres Gepräge aufzudrücken; so daß diese Schrift mit dem darin dem Menschen neu vindicirten höhern Character, welcher bisher unbeachtet geblieben, und der zu fruchtbaren Blicken in das Seelenleben führen dürfte, — mit einem bescheidenen Vertrauen dem Psychologen, Philosophen und Criminalisten, sowie jedem gebildeten und denkenden Menschen unter die Augen treten und frei zu ihnen reden dürfte, ohne Furcht vor einem Vorwurfe, das wahre Interesse der Menschheit verkannt zu haben.

Heidelberg, den 31. März 1834.

Der Verfasser.

Erster Abschnitt.

Blicke in das Seelenleben,

vorzüglich auch

in seiner Beziehung auf die Theorie von den Geistesstörungen.

I.

Gegen die Pythagoräisch-Socratische Theorie vom Menschen: daß die vernünftige Seele ihrer hohen Natur gemäß bestimmt sey, über den Leib zu herrschen, ihn blos als Werkzeug zu gebrauchen, nicht aber sich gegen ihn als einen Theil, der gleichen Ranges mit ihr wäre, zu verhalten, — gegen diese Ansicht führt Schultheß, der treffliche Uebersetzer des Simplicius'schen Epictet's, folgende Worte des berühmten Carl Bonnet's als Correctiv an. „Man rühmt in einigen Schriften, die mehr

Beredsamkeit als Philosophie zeigen, die Vortrefflichkeit unserer Seele; da man doch vielmehr die Vortrefflichkeit des Menschen rühmen sollte. Der Mensch ist weder blos eine gewisse Seele, noch blos ein gewisser Körper; er ist das Ganze aus der Vereinigung einer gewissen Seele mit einem gewissen Körper".

Insofern die erstere, uralte und ehrwürdige Ansicht vom Adel der Seele und damit zugleich von der hohen Natur des Menschen — von den Pythagoräern, nicht mehr aber von Socrates, zu weit bis dahin ausgedehnt worden, daß man den Körper nicht mehr als nothwendiges Werkzeug zur Erziehung und Erstarkung des nun einmal menschlichen Geistes, sondern als ein Gefängniß; die Menschen-Seele aber nicht mehr als den Zögling in der Schule des Zeitlebens, sondern als den Gefangenen sich vorstellte, der nach seiner Befreiung seufze; insofern ist wohl unbestreitbar der Bonnet'sche Einwand ein wahres Correctiv der nur zu weit ausgedehnten schönen Lehre des Pythagoras.

Wie nun aber in der ächt Socratischen Ansicht die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, so liegt in Bonnet's Correctiv — wohl gegen die Absicht des vernunft-religiösen Philosophen — die Lehre von der Hinfälligkeit der Seele zugleich mit dem Leibe als Keim verbor-

gen. Ein Keim, der auf den Grund und Boden der neuesten Medicin verpflanzt und naturphilosophisch gepflegt, gleich einem Embryo ins sichtbare Leben hervorgerufen und groß erzogen worden ist.

Herr Dr. Jahn in Meiningen sagt in seinem interessanten Aufsatze über Sydenham, im medicinischen Conversationsblatt 1830 Nro. 1: „Es giebt eine Philosophie, die der Arzt fliehen und verachten soll, die Metaphysik, jene leere Träumereien von übernatürlichen Dingen, von einer Gottheit, die über und ausser der Natur stehe; von einer Seele, die ein eigenes für sich bestehendes, an den Körper nur gefesseltes Wesen sey; von einer Unsterblichkeit dieser Seele, u. s. f. Die Nichtigkeit dieser Philosophie sieht niemand so leicht ein als der Arzt und Naturforscher; ein Beweis mehr, daß unsere Wissenschaft, wie es Hippocrates aussprach, die herrlichste ist von allen."

Selbst Arzt möchte ich dennoch, freilich nur im Vorbeigang, hier die Frage aufwerfen: Welche Medicin meynt denn Herr Dr. Jahn? die alte allopathische? darüber vernehme man doch aber das Lob ihrer Herrlichkeit in Hahnemanns Organon! — oder die neue homöopathische, deren Vortrefflichkeit Heinroth in seinem Anti-Organon besungen hat? Indem

beide, anerkannt tief schauende Aerzte gegenseitig die Ehre der entgegengesetzten Medicin vernichten, zerschneiden sie nicht, wie die zwei Klingen einer Scheere, den dazwischen fallenden guten Namen des Gesammt-Dings, Medicin genannt? Wo bleibt nun der Primat unserer Wissenschaft und ihr Recht der Gesetzgebung in der philosophischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele?

Die obige Bonnet'sche Ansicht, doch nicht mehr in ihrer ursprünglichen Reinheit, sieht man nun auch von einem muthigen und rüstigen Kämpfer als obersten Grundsatz in die Psychiatrie übertragen, in der Abhandlung: „Einige Worte, zunächst veranlaßt durch Fr. Groos kritisches Nachwort über das Wesen der Geistesstörungen. Heidelberg 1832. Zum endlichen Verständniß über den richtigen Standpunkt in der Psychiatrie. Von Dr. Gustav Blumröder, Armenarzt in Hersbruck." (In Friedreichs Magazin für philosophische, medicinische und gerichtliche Seelenkunde 10tes Heft. Würzburg 1833). Daselbst heißt es: „So lange man nicht den Menschen als schlechthin Eines, Ganzes, Untheilbares nimmt; so lange man sich noch vor dem Schreckensnamen „Materialist" und dem eben so oft mißverstandenen „Pantheist" scheut; so lange man den Glauben an die indi-

viduelle Unsterblichkeit für mehr hält als Poesie; so lange man Abstraktionen mit dem wirklich vorhandenen, daseyenden, allgemeinen Concreten, Einem, verwechselt; so lange positive Religionsansichten, oder die Gene davor, oder abstruse Philosopheme den klaren, gesunden Blick der Forscher trüben; so lange man vor lauter Quantitativen das Qualitative nicht sieht; so lange werden wir nicht nur zu keiner richtigen Ansicht vom Menschen überhaupt, sondern auch vom Irren gelangen. — Sind denn nicht die, welche da glauben als Individuen, also zeitlich und räumlich als solche, ewig fortzudauern, die allereinseitigsten Materialisten? Was soll man dazu sagen, wenn selbst geistreiche, geniale Männer die Seele — den Hirnhöhlendunst wie einen schwarzen Frack ins Jenseits mit hinüber nehmen lassen? Das Urtheil der Gläubigen aber achten wir umso geringer, als die moralische Gesinnung der Meisten — denen mit der verlornen Aussicht auf Belohnung und Fortdauer, mit einer Philosophie, die ihrem süßlichen Egoismus nicht huldigt, alle Moral zusammenstürzt, — lammartige Vornitur oder geradezu niederträchtige Gemeinheit ist; und mit den Feiglingen, die da zittern, wenn sie ihren wirklichen, ernstlichen, totalen Tod denken, den sie sich kindischgern nur als Spaß und Schein einbilden,

wollen wir ohnehin nichts gemein haben. Wir verehren das Heilige im Menschen im innersten Herzen, wir sind durchdrungen von dem tief Mystischen des Göttlichen, und fühlen unwidersprechlich und innig das göttliche Princip der Liebe; gerade darum aber müssen wir dem Falschen und Unwahren kräftig entgegentreten. — Der Mensch ist schlechthin Eins, und die Seele ist weder dem Leib (innerlich), noch der Leib der Seele äußerlich. Er macht, als Mensch geistig und leiblich Eins, auf der Erde seinen Lebenscyclus und hört nach diesem auf. Dies muß vom Psychiatriker von vornenherein anerkannt und ausgesprochen werden; und die Somatiker hätten sich nicht geniren sollen, die Seele — den ganzen Menschen eben — erkranken zu lassen."

Es ist hier noch nicht der Ort, auf die speciellen Einwürfe des Hrn. Blumröders in seiner, hauptsächlich gegen meine Theorie von den Geistesstörungen gerichteten Abhandlung jetzt schon einzugehen; — Einwürfe die — abgesehen von dem, wie er selbst sagt, „dazugegebenen etwas schärfern Senft" oder doch raphanus rusticanus — mir allerdings einen Gegner zu erkennen geben, dessen lebendiger Vortrag, Freimüthigkeit und, wenn auch oft derber, Witz Achtung gebiethen. Hier vorläufig nur folgende, noch

nicht zur Hauptsache selbst gehörenden Bemerkungen.

Wenn dem Hrn. Blumröder die Seele mehr nicht ist, als eben Hirnhöhlen-Dunst, und wenn er doch wieder ein Heiliges im Menschen im innersten Herzen verehrt, — was und wo ist und befindet sich denn das ihm Heilige im Menschen? Ist ihm der Hirnhöhlendunst als das Sublimat, oder ist ihm das Reitzende und Verführerische von Fleisch und Bein, als dem Präcipitat, das Heilige? Oder was und wo könnte es sonst noch seyn? Ist es also nicht entweder mit dem Hirnhöhlendunste eine Fanfaronade, oder mit dem Heiligen im Menschen eine Spiegelfechterei?

Sodann ist jedem Menschen die Sehnsucht nach dem wahren und dauerhaften Guten angeboren, der Trieb ins Unendliche ihm von der Natur selbst eingepflanzt. Wer das ernstlich läugnet, der verläugnet seine eigene Natur, der betrügt sich selbst, der besitzt, wenn auch sonst alle Kenntnisse, nur nicht die Erste von allen und über alle, — ich meyne aber nicht in Hrn. Jahns Sinne die Arzneiwissenschaft, sondern — die Selbstkenntniß. Wenn nun Hr. Blumröder mit Verachtung von natürlich fühlenden und denkenden Menschen als von Feiglingen spricht, welche den Gedanken des Un-

tergangs ihres Ich und der **totalen** Vernichtung ihrer verstorbenen Lieben von sich weisen; so kann er es, in Betracht des in uns Allen waltenden Selbsterhaltungstriebes, unmöglich ernstlich mit seinem Hohnsprechen gemeynt haben. Gewiß nicht! denn würde er sonst sich nicht als einen Bramarbas hinstellen, welcher in seiner Bequemlichkeit hinterm Ofen den starken Geist affectirt, der nur allein bei einem zum steten Unglück gebornen, oder aber nur scheinbar und täuschend beim stupidesten Menschen als möglich denkbar ist? Allerdings sehen wir Menschen mit hoher Resignation in den Tod gehen, aber in der Hoffnung auf ein besseres Leben und im Vertrauen auf einen gerechten Gott; Andere mit blos scheinbarer äußerer Ruhe, aber mit innerer Verzweiflung; wie jener Spieler, dessen **Kaltblütigkeit** bei dem Verluste einer ungeheuren Summe die Bewunderung Aller erregt, der aber sogleich darauf seine Hand mit dem Blute seiner eigenen mit Verzweiflung ringenden Brust besudelt hatte.

Doch urtheilen wir nicht zu voreilig absprechend über den starken Geist in Hrn. Dr. Blumröder! Denn dieser starke Geist verdient umsomehr Berücksichtigung, als er allgemeiner sich verbreitend die Modestimmung der neuesten Pantheisten geworden ist. Vielleicht haben sie

Gründe, die dem Verstande den angebornen Trieb der Erhaltung des Ichs als bloße Naturtäuschung erscheinen lassen. Ja, die Natur täuscht! Sie macht uns an den Umlauf der Sonne um die Erde glauben. Sie facht im Schwindsüchtigen, in den letzten Augenblicken noch, den Funken von Hoffnung zur Flamme an. Glückliche, preißwürdige Täuschung der Natur, die uns wie Kinder in selige Hoffnungsträume einwiegt, in welchen wir mit frohem Muthe und neuer Kraft ausharren unter der schwersten Bürde und Mühseligkeit!

Suchen wir daher nach einigen Verstandesgründen bei Hrn. Blumröder zur Vertheidigung seiner Seelen-Vernichtungslehre! Recht hat er wohl allerdings, wenn er oben das Urtheil der Gläubigen, denen mit der verlorenen Aussicht auf Belohnung und Fortdauer alle Moral zusammenstürzt, für gering achtete. Gewiß, wahre Sittlichkeit und Tugend, wahre Größe und Seelenadel gehen verloren, sobald die That um des Lohns willen geschieht. „Bei meinen Handlungen auf dieser Welt, sagt sehr schön Heine in seinen Nachträgen zu den Reisebildern, kümmert mich nicht einmal die Existenz von Himmel und Hölle; ich bin zu groß und stolz, als daß der Geitz nach himmlischen Belohnungen oder die Furcht vor höllischen Stra-

fen mich leiten sollten. Ich strebe nach dem Guten, weil es schön ist und mich unwiderstehlich anzieht; und ich verabscheue das Schlechte, weil es häßlich und mir zuwider ist. Schon als Knab, wenn ich den Plutarch las — und ich lese ihn noch jetzt alle Abend im Bette und möchte dabei manchmal aufspringen und gleich Extrapost nehmen und ein großer Mann werden, — schon damals gefiel mir die Erzählung von dem Weibe, das durch die Straßen Alexandriens schritt, in der einen Hand einen Wasserschlauch, in der andern eine brennende Fackel tragend, und den Menschen zurief, daß sie mit dem Wasser die Hölle auslöschen und mit der Fackel den Himmel in Brand stecken wolle, damit das Schlechte nicht mehr aus Furcht vor Strafe unterlassen und das Gute nicht mehr aus Begierde nach Belohnung ausgeübt werde. Alle unsere Handlungen sollen aus dem Quell einer uneigennützigen Liebe hervorsprudeln, gleich viel ob es eine Fortdauer nach dem Tode giebt oder nicht."

Somit möchte insofern das Recht auf der Seite des Hrn. Blumröders liegen, als wirklich der aus der verheißenden Moral abgeleitete Beweis von der Unsterblichkeit der Seele nicht mehr von der ächten Moral ausgeht.

II.

Betrachten wir jetzt den Blumröderschen Menschen näher, d. h. den materialistisch begriffenen und construirten Menschen, der, geistig und leiblich Ein und das nämliche, zu seyn aufhört, nachdem er seinen Lebenscyclus auf Erden gemacht hat. Er ist und bleibt, mit sammt seinem modernen schwarzen Frack aus Hirnhöhlendunst gewoben, ein armer Mensch, und insofern allerdings dem besondern Schutze des Hrn. Dr. Blumröders geweiht. — Das zu beweißen ist jetzt meine Aufgabe.

Es thut mir Leid, zwar nicht für mich aber für Hrn. Blumröder, daß ich mit einer, zwar noch gar nicht entscheidenden, aber doch hochbeherzigungswerthen kleinen Stelle eines Autors, der bei ihm wenig Autorität genießt, des Epictet's, beginne, von dem er sagt, daß gleich das erste Kapitel, die Grundlage des ganzen Enchiridions, unrichtig sey. Die Stelle lautet: „Wenn dich der Kaiser an Sohnes Statt annähme, du würdest unerträglich stolz darauf werden. Sollte es denn dein Gemüth nicht erbeben, wenn du vernimmst, daß du ein Sohn Jovis bist? Allein man macht wenig Betrachtung darüber; sondern da wir von zusammengesetzter Natur sind, und theils aus einem Leibe, den

wir mit den Thieren, theils aus Vernunft bestehen, die wir mit den Göttern gemein haben; so neigen sich Viele auf die Seite dieser armseligen sterblichen, Wenige hingegen auf die Seite jener göttlichen und glückseligen Verwandtschaft hin. Da es nun anders nicht seyn kann, als daß man mit jeder Sache dem Begriffe gemäß umgehe, den man sich davon gemacht hat; so werden die Wenigen, welche sich zur Treue, zur Ehre, zum vernunftgemäßen Gebrauch der Vorstellungen geboren zu seyn glauben, weder niederträchtig noch unedel von sich selbst denken; bei dem größern Haufen aber muß sich wohl das Gegentheil finden. Denn was bin ich doch? sagt man: — ein armer elender Mensch! schwaches, hinfällisches Fleisch! — das ist wahr; aber du hast auch etwas Besseres als dies arme Fleisch. Warum setzest du denn jenes Edlere hintan und haltest dich an dieses fest?"

Es mag nun diese unsere, von Epictet angedeutete, göttliche Verwandtschaft Wahrheit oder nur hohe Poesie seyn, so bleibt doch die doppelte Folgerung fest stehen und ewig wahr: der Mensch, der in sich einen unsterblichen göttlichen Funken zu gewahren glaubt, fühlt sich als Sohn Jupiters höher, und in seinem hohen Muthe glücklicher als der Materialist, und wäre er des Cäsars Sohn. Er ist also, wenn auch

nur in der Einbildung, reicher als der arme prosaische Blumröder'sche Mensch. — Dann ferner wird er, und zwar nicht um künftigen Himmelslohn zu erhaschen noch aus Furcht vor Höllenstrafe, sondern aus dem edelsten Stolze und aus dem tiefsten Respect für das Götterblut, das er in seinen geistigen Adern zu fließen wähnt, — er wird, sage ich, um diesen seinen unsterblichen Theil seines Selbst's nicht zu beflecken, größer und tugendhafter handeln, als derjenige, der sich nur aus Fleisch und Bein und Hirnhöhlendunste zusammengesetzt weiß. Also ist er jetzt, und zwar nicht mehr blos in der Einbildung, sondern auch in der That, und zwar durch die schöne That, wirklich größer und edler als der sogenannte Mensch des Hrn. Blumröders.

Diese doppelte Folgerung ist wohl sonnenklar, darum aber freilich ist es noch nicht die Voraussetzung selbst, daß es dieses unsterbliche Element in uns gebe.

Um hier einen schüchtern Blick thun zu können, müssen wir den, bisher allein festgehaltenen, Standpunkt der Betrachtung des isolirten Menschen, von woaus der Mensch zuletzt allerdings materialistisch construirt erscheint, verlassen und uns auf einen höhern, universellen Standpunkt, dem der Betrachtung des der ge-

sammten Menschheit Gemeinschaftlichen erheben. Die Data, die Materialien gleichsam zur Sternwarte für die Betrachtung des Himmlischen in uns, liegen größtentheils längst vorräthig vor uns. Die Nutzanwendung davon, in einem wenn auch noch so schwachen Versuche zur Aufführung des hohen Gerüstes selbst, sey mein Scherflein als Beitrag zur stückweisen Enthüllung eines und des andern der Geheimnisse des Seelenlebens.

Ich weiß zwar wohl, daß Heinroth — nach den vorangegangenen Andeutungen der tiefen Denker Kant, Frieß und Schulz von der Unvollständigkeit der Anthropologie als einer bloßen Somatologie und Psychologie des individuellen Menschen; indem der Mensch Anlagen zu allgemeinen Beziehungen in sich verschließe, über welche beide genannten Wissenschaften schweigen; ich weiß wohl, sage ich, daß Heinroth von einem höhern Standpunkte der Betrachtung des Menschen ausgegangen ist, und er den Begriff des Menschen nicht mit dem Begriffe des Individuums, sondern erst mit dem der Menschheit erschöpft glaubt; daher er auch im ersten Theile seiner Anthropologie den Menschen als Individuum, und im zweiten Theile denselben als Glied der Menschheit betrachtet, die nur unter dem Charakter der Vernunft zu begreifen

ist, und aus welcher Beziehung die Bestimmung des Menschengeschlechtes für ein überzeitliches Leben hervorgeht. — Allein, ohne dieser geistreich durchgeführten Ansicht Heinroths hinsichtlich des Endresultates im geringsten entgegentreten zu wollen, gehe ich hier dennoch einen ganz andern Weg, von ganz andern Principien aus, zu Resultaten hin, welche der Heinrothschen Ansicht durchaus verborgen und aus ihr ausgeschlossen bleiben, und dennoch in der Hauptsache, in der höhern Bestimmung des Menschen, zuletzt mit ihr in Eins zusammenfließen; — einen ganz andern Weg und von ganz andern Principien aus, sage ich, wodurch ich die Starken Geister, die, schwach genug, an die Fabel von einem Gauckler von Hirnhöhlendunste glauben, wohl darum mit glücklicherem Erfolge zu bestreiten hoffe, als ich zur Widerlegung dieses Mährchens nicht selbst erst von einer — wo nicht erwiesenen Fabel — doch unerweisbaren Hypothese, als einem erwiesenen Dogma, ausgehe; ich meyne von einem Radical-Bösen und der darauf basirten absoluten Freiheit des menschlichen Willens, welche das Wesen des Heinrothschen Räsonnements über den Menschen ausmacht.

III.

Zuerst also die Materialien zum Bau!

Der Mensch, als isolirtes Wesen und blos physiologisch-psychologisch gewürdigt, wird entwürdigt. Nach dem bekannten Locke'schen Axiome: Nil in intellectu, quod non prius fuerit in sensu — können alle Verstandesbegriffe des Menschen, auf blos sinnliche Eindrücke gegründet, blos im Rangiren, Classificiren, Vergleichen und Subordiniren der empfangenen sinnlichen Eindrücke bestehen. Dies Geschäft des Verstandes kann sich allerdings auf eine lange, auf eine immer längere, ja auf eine ungeheuer lange Reihe von Erscheinungen erstrecken, die, wie z. B. die Zahl der Sterne, allerdings so groß werden kann, daß sich der Verstand zuletzt außer Stand fühlt, sie zu berechnen und zu classificiren. Dadurch wird ihm aber nicht mehr und nicht weniger gegeben, als eben nur der Begriff des Unzählbaren. — Von diesem Sinnenbegriffe des Unzählbaren ist aber himmelweit verschieden unsere Vernunft-Idee des wahrhaft Unendlichen und Ewigen.

Als ich in meinen Betrachtungen über moralische Freiheit vom Jahre 1818 auf diese Distinction verfiel, die ich für neu hielt, setzte ich hinzu: diese unsere Vernunftidee des Unendlichen

und Ewigen, die unmöglich von Außen auf dem Wege der Sinne hervorgerufen werden konnte, kann also nur ein Durchbruch und Ausfluß des Unendlichen und Ewigen unserer innerer wesenhafter Natur seyn, und der Mensch trägt hinter und über seiner Erscheinung in seiner innern der Sinnenwahrnehmung verborgenen Natur ein Heiligthum wesenhafter und daher ewigen Natur, dessen Strahlen, gleich Sterne durch die Nacht der Sinnlichkeit durchbrechend, ihm die Ideen des Unendlichen, Ewigen und Heiligen zusenden. — Während der Mensch in seinem Sinnenbegriffe des Unzählbaren immer nur ein sinnliches Wesen bleibt; so überschreitet er in seiner geisterhaften Idee des Unendlichen alle sinnliche Schranken und erkennt sich darin als Geist.

Was ich damals und auch noch später gesagt hatte, finde ich in einem mir erst kürzlich zugekommenen Buche „Gott in der Natur, ein Betrachtungs- und Erbauungs-Buch für denkende Christen, nach Fenelon bearbeitet vom Uebersetzer der Religion nach Racine. Würzburg 1829" viel schöner und bündiger ausgedrückt. Der geistreiche Verfasser (der Baron von Keller-Schlaitheim in Mannheim) läßt den Fenelon also reden: „Setzen wir einmal, daß der menschliche Geist wie ein Spiegel sey,

worin die Bilder aller ihm nahen Gegenstände sich eindrücken; wo befände sich unter diesen Gegenständen etwas Unendliches? Oder wer könnte das Bild des Unendlichen in uns einsenken, wenn dieses nie vorhanden gewesen? Wer vermöchte dem Spiegel ein Hirngespinnst, etwas das nicht ist und dem Spiegelglase nie gegenüber stand, einzudrücken? Und dennoch ist uns dieser Begriff des Unendlichen nicht wie ein Bild verworrener sinnlicher Gegenstände gegeben; wir tragen ihn rein und einfach in uns, und mischen ihm nichts Endliches bei; wir denken uns das rein Wahre als das Höchste, Unendliche, womit sich in uns das Bild der Gottheit darstellt. Wir können bei gesunder Vernunft einem solchen höchsten, unendlichen Wesen keine Schranken beimessen. Wir kennen diesen Grundbegriff so gut, daß wir alles Uebrige in ihm erschauen, so wie wir die Nacht nur durch den Tag erkennen, und die Krankheit nur durch das Wesen der Gesundheit."

Indem ich früher gezeigt habe, daß der Locke'sche Mensch nur bis zur Idee des Unzählbaren gelangen könne, so frage ich jetzt den Hrn. Blumröder: ob sein Mensch, d. h. ein blos endliches Wesen, das es nicht höher bringen kann als bis eben zum Begriff des Unzählbaren, ob es je die Idee des Unendlichen in sich tra-

gen, vielweniger erzeugen könne? Wie sollte das zugehen, da zwischen beiden Begriffen eine selbst unendliche Kluft liegt? Dies Wunder aller Wunder müßte er nothwendig erklären; und wenn er dies nicht kann, so muß er nur schon darum seine Theorie vom Menschen, als eine gar zu lückenhafte, ungenügende, den Menschen entwürdigende, aufgeben und eingestehen, daß der Geist des Menschen nur schon durch seine hohe Idee des Unendlichen sich als ein selbst Unendliches beurkunde.

Höchst schön und vortrefflich spricht sich in verschiedenen Stellen der Keller'schen Schrift, die ich als wichtiges Material zum beabsichtigten Bau hier zusammenziehe, der tiefe Fenelon also aus: „O wie groß ist der Geist des Menschen! Er trägt etwas in sich, worüber er selbst staunen muß. Er hat Ideen, Begriffe von etwas, das keinem andern lebenden Geschöpfe eigen ist: denn seine Ideen sind über gewisse Wahrheiten allgemein richtig; sie sind überdies fortwährend zu allen Zeiten, ja vor aller Zeit. Bevor wir sie so gefunden, haben seit Anbeginn sie alle richtig denkende Geister eben so gedacht, weil sie aus einer unveränderlichen Natur herrühren. Diese allgemeinen und unveränderlichen Vorstellungen sind die Norm aller unserer Urtheile.

Wir können von keiner Sache einen richtigen Ausspruch thun, als indem wir jene allgemeine Begriffe vorerst zu Rathe ziehen. Unsere Gedanken, weit entfernt jene Richtschnur abzuändern oder zu bilden, sind gerade nur durch diese Norm selbst geordnet und, gegen unsere Willkühr, deren Entscheidung unterworfen. So sehr auch die menschliche Vernunft bei verschiedenen Individuen, zu diesen oder jenen Zeiten, in diesem oder jenem Lande, durch Bildung, Anlage, Verhältnisse, mannigfaltig seyn kann; so ist doch noch ein anderer Grund in uns, der über die einfachsten und wesentlichsten Wahrheiten zu allen Zeiten und an allen Orten sich gleich bleibt und daher die eigenthümliche Vernunft ausmacht. Zwei Menschen z. B., die sich einander nie sahen, nie von einander sprechen hörten, auch nie mit einem andern irgend eine Verbindung hatten, der ihnen etwa gemeinschaftliche Begriffe hätte beibringen können, — diese beide Menschen führen an den äußersten Enden der Erde über eine gewisse Anzahl von Wahrheiten die nämliche Sprache, als ob sie sich miteinander hierüber verabredet hätten. Diese höhere Vernunft beherrscht mit unbeschränkter Gewalt bis auf einen gewissen Punkt alle Menschen, selbst die am wenigsten vernünftigen, daß sie, gegen ihren Willen, über die

wesentlichsten Wahrheiten einig und einverstanden bleiben; daß ein Wilder aus Canada über Recht und Unrecht, Wahrheit und Lüge, Mein und Dein, fast eben so denkt, wie gebildete Griechen und Römer hievon gedacht haben. Ja, nur durch sie geschieht es, daß die Menschen aller Zeiten und Länder an einem gewissen unbeweglichen Mittelpunkt von Ansichten gleichsam angekettet sind, der sie durch gewisse unabänderliche Regeln zusammen vereint erhält, damit sie wenigstens in ihrer Gesammtheit nicht vollends ausarten. Sie ist es endlich, diese höhere Vernunft, welche macht, daß die Menschen, so verschlechtert sie auch seyn möchten, es noch nie gewagt, einem offenbaren Laster den Namen der Tugend zu geben, oder die Lasterhaftigkeit im Allgemeinen als Sache der Pflicht und menschlicher Wohlfahrt zu bezeichnen. Sie, jene höhere Vernunft, zwingt den Lasterhaften, daß er heimlich den Tugendhaften ehrt, wenn er ihn auch öffentlich verfolgt; ja, sie nöthigt uns, daß wir die Tugend auch an unsern Feinden schätzen müssen. Kurz, die wahre Vernunft hat nach ihrer hohen Natur eine solche Macht, daß sie die verkehrtesten Menschen doch im Grunde einsehen läßt, wie schlecht sie eigentlich sind; daher diese sich genöthigt sehen, die Maske der Tugend anzunehmen, um sich von Außen die Ach-

tung der Andern zu verschaffen. Man hat jene ewige Gränzscheidung zwischen Wahrheit und Lüge, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit noch nie vertilgen können."

Diese aus der Tiefe der ächten Kenntniß der menschlichen Natur geschöpfte, hochwichtige Ansicht Fenelon's von allgemeinen und ewigen Wahrheiten, in denen gewiß jeder Unbefangene das Unsichtbare und nur desto unzerstörbarere geistiges Band gewahr wird, welches alle Menschen zu einem Ganzen, zur Menschheit vereinigt, daß sie alle als Brüder an Einer und der nämlichen Mutterbrust der geistigen Natur getränkt, über Wahrheit und Lüge, Tugend und Laster in abstracto, wenn auch gar zu oft nicht in concreto, zum Erstaunen gleichförmig denken und denken müssen; — diese Ansicht ist ihrem Wesen nach freilich an sich nicht neu; sie ist uralt. Nach den alten Stoikern ist der Mensch mit anerschaffenen Grundbegriffen des Wahren, des Schönen und Guten auf die Welt gekommen. Das sind eben die angebornen Vernunft-Ideen des Plato, welche nicht, wie die Verstandesbegriffe des Locke, erst durch Sinnenerfahrung erworben worden. Mit der ganzen Stärke der Wahrheit drückt sich darüber Epictet also aus: „Die angebornen Grundbegriffe können einander nicht widersprechen.

Oder ist irgend ein Mensch, der es nicht bejahte, daß das Gute nützlich und unserer Wahl würdig sey? Ist einer unter uns, der es nicht bejahte, daß die Gerechtigkeit etwas Schönes und Geziemendes sey? Nein! Das kommt daher, weil wir schon von Natur selbst einigen Unterricht über dies Kapitel gleichsam mit auf die Welt bringen. Worüber wird man denn aber streitig? Ueber die Anwendung dieser allgemeinen Grundbegriffe auf besondere Fälle. Der Eine sagt: Das ist eine herrliche That! Ein Anderer sagt: Nichts weniger als dieses! Daher aller Streit, worin die Menschen zusammengerathen. Das ist zwischen Juden und Syriern und Aegyptiern und Römern der Streit: nicht, ob man die Religion nicht in größten Ehren halten solle; sondern, ob die Religion erlaube oder nicht, daß man Schweinefleisch esse. Wir fußen auf diese angeborne Begriffe, zugleich aber geben wir der stolzen Einbildung Platz, daß wir sie richtig anzuwenden wissen. Warum sollte ich, sagt man, nicht wissen, was schön und häßlich sey? Habe ich nicht von Natur einen Begriff davon? Freilich hast du! Wende ich denselben nicht auf besondere Sachen an? Auch das! Und wende ich ihn denn nicht richtig an? Das ist nun die ganze Frage. Die unrichtige Anwendung ist es,

die Streit und Zänkereien herbeiführt. Denn wenn wir nicht nur jene Grundbegriffe, sondern auch ihre gehörige Anwendung von Natur besäßen, was würde uns zur Vollkommenheit noch fehlen?"

IV.

Im vorigen Artikel habe ich die Materialien zu meinem Bau herbeizuschaffen gesucht. Nun die Hand ans Werk selbst gelegt!

Wie ich bereits in meinem „Geist der psychischen Arzneiwissenschaft, in nosologischer und gerichtlicher Beziehung, Würzburg 1831" — den Wissenschaften, insofern sie durch ein geheimes Band zu einem Ganzen verbunden sind, und so auch der psychischen Arzneiwissenschaft, einen generellen, allen Wissenschaften gemeinschaftlichen Einheits-Charakter, der im Geiste der Philosophie ruht, und einen speciellen, und als solchen verschiedenartigen Charakter, letztern in Bezug zu den verschiedenen einzelnen Gegenständen jeder besondern Wissenschaft, abzugewinnen und dadurch einiges Licht weiter über die Psychiatrie zu verbreiten gesucht habe; so übertrage ich jetzt den nämlichen generischen und spezifiken Doppelt-Charakter von der Wissenschaft als dem Objecte, auf den Menschen selbst als das Subject; und glaube somit auch in je-

dem menschlichen Individuum (gerade wie in jeder individuellen Wissenschaft) einen innersten, geheimen generellen oder universellen Charakter der Menschheit, und einen äussern speciellen oder individuellen Charakter des einzelnen Menschen klar aufdecken zu können. Eine Unterscheidung, die, wenn mich nicht alles täuscht, auf den einzelnen Menschen (wie dort auf die individuellen Wissenschaften) einen höhern Lichtstrahl werfen dürfte; indem er jetzt nicht mehr blos nach seinem äussern, beschränkten, sondern auch nach dem (in Folge der von Epictet und Fenelon angeführten Thatsachen) in allen Menschen vorhandenen, unsichtbaren höhern Charakter gewürdigt werden muß. Gerade wie ich die psychische Arzneiwissenschaft durch ihren von den Somatikern verkannten, geheimen höhern Genus-Charakter, wodurch sie mit der Philosophie zusammenhängt, über ihren isolirten Standpunkt als blose für sich allein bestehende Einzelnheit, zu erheben, und dadurch zugleich das Lückenhafte sowohl in der einseitig organischen Ansicht, die den moralischen Genus-Charakter ignorirt, als auch in der einseitig moralischen Ansicht, die nichts vom organischen Species-Charakter der Psychiatrie wissen will, — zu zeigen gesucht habe.

Den universellen höhern Charakter im

Menschen setze ich in die Vernunft, als das Vermögen der allen Menschen eingebornen allgemeinen Grund-Ideen des Wahren, Guten und Schönen, in Plato's, Epictet's und Fenelon's Sinne, und im Gegensatze der erst durch die Sinnenerfahrung erworbenen Verstandesbegriffe des Locke.

Den individuellen, organischbedingten und als solcher in den verschiedenen Individuen verschiedenen, demnach beschränkten, Charakter des Menschen setze ich in den Verstand, als das Vermögen der mehr oder weniger richtigen Anwendung (je nach der mehr oder weniger glücklichen Organisation des Gehirns und der Erziehung des Individuums) jener allgemeinen Grundideen auf die besondern Fälle, welche durch die Sinnenerfahrung herbeigeführt und gegeben werden.

Allerdings besteht, nach Locke, die Fähigkeit des Verstandes darin, die sinnlichen Eindrücke, die der Mensch von Außen empfängt, zu ordnen, zu classificiren, zu vergleichen und zu subordiniren. Das bleibt als Wahrheit ewig feststehen. Nur möchte ich behaupten, daß damit die Untersuchung des menschlichen Geistes noch lange nicht erschöpft sey; wie doch die Materialisten annehmen. Der Verstand muß vielmehr, schließe ich, zum Behuf dieser Classi-

fication der erhaltenen Sinnen-Eindrücke, damit sie nicht blos eine willkührlich-wilde, sondern eine in der Natur der Dinge gegründete Classification sey, jedesmal die allgemeinen Vernunft- oder Grund-Ideen des Wahren, Guten und Schönen, als den Normal-Typus auf jede Sinnenerfahrung anwenden, — einerlei ob nun diese Anwendung durch den individuellen Verstand geschickt oder ungeschickt geschieht, — damit er, der Verstand, wisse, ob er diese Sinnen-Wahrnehmung in die Classe des Wahren oder Falschen, des Guten oder Schlechten, des Schönen oder Häßlichen, rangiren soll. Ohne diese geheime Anwendung der, der ganzen Menschheit eingebornen, allgemeinen Grundprincipien auf die einzelnen Fälle, ohne diesen Souffleur von Geist im Hinterhalte, bliebe der organisch-individuelle Verstand mit seinem Locke'schen Classifications-Talente eine willkührliche Spielerei, die nie und nimmer mehr einen wirklich wahren oder guten oder schönen Gedanken und Entschluß erzeugen könnte. So steckt also hinter, über und im lebendigen individuellen Verstande die allgemeine Vernunft selbst, der unsterbliche Götterfunke, als der universelle Charakter des individuellen Menschen.

Durch diese Ansicht von einem doppelten,

einem universellen und einem individuellen Charakter im einzelnen Menschen, die sich auf die obenangeführten, von den tiefen Menschenkennern Epictet und Fenelon beobachteten unwiderleglichen Thatsachen stützt, sich unmittelbar an sie anschließt und aufs natürlichste daraus herfließt, — glaube ich ein weites fruchtbares Feld zu wichtigen Aufschlüssen über den geistigen Menschen vor mir eröffnet zu sehen.

Behutsamen Schrittes vorwärts strebend, räsonnire ich also: Im Verstande, als rein solchem, insofern er organischbedingt, daher in jedem Menschen ein anders modificirter ist, und seiner Natur nach (abstrahirt von dem ihm inwohnenden Vernunftprincip) mit dem verweslichen Gehirne einerlei Schicksal der Zerstörung theilen mag, — also im organischen Verstande ertönt die heilige Stimme der Vernunft jetzt nur im Nachhalle, leuchtet das Sonnenlicht der Ideen des Wahren, Guten und Schönen, gebrochen durchs Medium der Organisation, jetzt nur in einem einzelnen, zersplitterten Strahle; also nicht mehr als Urwahres, Urgutes, Urschönes, sondern als Nach-Intelligenz, die den Schein der Wahrheit für Wahrheit ansieht, als Nachwille des Guten, als Nachgefühl des Schönen, jetzt in Allem gebunden an organischbedingte Motive.

Der gebrochene, gespaltete Lichtstrahl, der schwache Nachhall der Vernunft geht jetzt nicht mehr in der ursprünglichen reinen Fülle auf das allgemeine Wahre und Gute und Schöne, sondern nur auf ein Theilchen des Allgemeinen, nämlich auf den selbstischen, individuellen Theil des Ganzen, auf das persönliche Ich, als dem zunächstgelegenen Gegenstand. Die allgemeine Liebe zur ganzen Menschheit erscheint jetzt, durch die Corporisation gebrochen, blos als Egoismus.

Nach dieser Genesis der Selbstsucht, steht diese der allgemeinen Vernunft-Liebe nicht mehr feindlich entgegen und ist nicht böser Natur; sie ist ja selbst ein einzelner, zerspalteter Strahl der Liebe zur allgemeinen Menschheit, der aber nur auf ein Theilchen des Ganzen, auf die eigene werthe Person zielt. Je größer die organischbedingte Fähigkeit des Verstandes und je günstiger die Erziehung und Bildung desselben durch Aneignung tüchtiger Motive ist, desto leichter kann das volle Licht der Vernunft durchbrechen und die geschickte Anwendung der allgemeinen Vernuftprincipien vor sich gehen.

Diejenige Philosophie, wie die Epikurs, der französischen Encyclopädisten und selbst Friedrichs des Großen, die alle Handlungen des Menschen, selbst die edelsten, aus der Selbstliebe ab-

leitet, scheint mir jetzt nicht die wahre Menschen-Natur zu ergründen; indem sie sich blos an den individuellen Charakter des Menschen hält, und in ihm den universellen Charakter der Menschheit verkennt und ignorirt. Je edler der Mensch, desto deutlicher ist ihm das höhere Gepräge des universellen Charakters, d. h. der allgemeinen Vernunftprincipien aufgedrückt.

Eben so widerspricht diesem universellen Charakter des Menschen, nämlich den ihm eingebornen allgemeinen Vernunftprincipien, die Lehre, daß der Mensch weder gut noch bös, und noch weit mehr widerspricht ihm das theologische Dogma, daß der Mensch böse geboren werde; — eine Ansicht, der so viele menschenfreundliche Denker und selbst der große Albrecht Haller huldigten. Ich gebe zu: der Mensch wird freilich selbstisch geboren; Egoismus ist der laut schreiende Ruf und der Charakter der Kindheit und bleibt es vorherrschend bei den meisten Menschen durch alle Stufen des Lebens hindurch. Aber ist denn nicht der Egoisms der nur gebrochene Strahl der allgemeinen Liebe zur Menschheit? Also ist er an sich nichts Böses, sondern enthält etwas Gutes. Und zeigt nicht schon das Kind auch die unverkennbaren Spuren von uneigennütziger Liebe? Das sind schon durchbrechende Strahlen des aufwachenden universellen Cha-

rakters des Menschen, ohne welchen die Menschen sich untereinander längst aufgerieben haben würden, und noch weniger ein Staat, als solcher, bestehen könnte.

Nach seinem individuellen Charakter besitzt der Mensch keine reine Sittlichkeit. Es ist Egoismus, der ihn handeln macht, um den Himmel zu verdienen, wenn er an einen zu glauben gelehrt worden ist. Er handelt gemein.

Nach seinem universellen Charakter handelt der Mensch aus reiner Sittlichkeit; indem in ihm die ewigen Ideen des Wahren, Guten und Schönen zum Durchbruch kommen, und zwar ohne alle Rücksicht auf künftigen Lohn. Er handelt jetzt groß und schön und fühlt seinen Adel in seiner Idee des Unendlichen, durch die er sich bis zur Ahnung Gottes hinaufschwingt.

Diesen universellen Charakter kann selbst der Materialist, so sehr er ihn auch ignorirt, nicht ablegen; er ist ihm eingeboren. Und darum kann auch der in seiner Theorie decidirteste Atheist sogar für seine Person in der That ein edler Mensch seyn. Er ist sich dann nur selber nicht klar, ist sich das unbegreiflichste Räthsel, und handelt, wenn edel, nur instinktmäßig. Nur derjenige Mensch, meyne ich, der materialistisch construirt wäre, wie ihn unsere physiologischen Philosophen sich denken und als Mustermensch

zur Schau aufstellen, müsse ein gemeiner Egoist seyn und bleiben. Diese so natürliche Unterscheidung zwischen dem Schöpfer einer Theorie und dem Geschöpfe dieses Schöpfers halte ich insofern für nicht unwichtig, als sie zur Beschämung jener verdammenden Orthodoxen dienen dürfte, welche die anders Philosophirenden sogleich für schlechte Menschen ausschreien.

In Kraft dieses universellen Charakters ist also die Vernunft das die ganze Menschheit begeistigende allgemeine Princip, das unsichtbare geheime Band, das alle Menschen zusammenhält und zu Brüdern macht. Jetzt steht kein Mensch mehr isolirt da, verlassen und abgeschnitten in der Welt von Natur-Verwandten, von Gleichdenkenden und Gleichfühlenden über die wesentlichsten Wahrheiten in abstracto. Und wenn er traurend es dennoch wähnt, so ignorirt er eben seinen hohen universellen Charakter, den Adelsbrief der Menschheit, den er ihm unbewußt bei sich führt.

So der Mensch von Gottes Hand erschaffen! Er darf nicht mehr, wie die Somatiker wollen, als ein I s o l i r t e s betrachtet werden, oder der Geist der Menschheit geht verloren. Nur als ein Isolirtes betrachtet, wie ein zu beobachtendes Object des Mikroscops, ist im Menschen die Seele und der Leib E i n und

dasselbe; denn es entflieht dem anatomischen Messer des Physio-Psychologen das Unsichtbare der Vernunftprincipien. Von diesen abgesehen, hat der Materialist ganz recht, wenn er den Verstand des zu zergliedernden Menschen, als angeblich das Höchste in demselben, für ein organisches Produkt erklärt, das gleiches Schicksal mit dem Gehirne und ganzen Leibe theilt.

Würdigen wir nun auch einen solchen von Menschenhand geschnitzelten Theorie-Menschen eines kurzen Anblicks! Zugegeben: er lebe; ja angenommen: er denke (was aber nach meiner obigen Erörterung kein wirkliches Denken mehr seyn kann). Wen haben wir nun vor uns stehen? Ein isolirtes Wesen, einen äußern Menschen, — aber ohne Ideen des Unendlichen, des Wahren, Guten und Schönen. Ihre viele Solcher geben eine Summe von lauter isolirten Menschen, aber keine Menschheit; einen Quasi-Staat von lauter ächten Egoisten, die, weil ihnen die allgemeinen Vernunftprincipien des Wahren, Guten und Schönen und damit die Liebe zur ganzen Menschheit von Haus aus abgehen, einander auf geschickte Art aus dem Wege zu räumen, durch nichts Inneres abgehalten wären, und also den sogenannten Staat im Entstehen selbst wieder vernichten würden. Nein, die Fort-

dauer und Erhaltung der menschlichen Staaten und die noch heute von Menschen wimmelnde Welt ist selbst die beste Widerlegung des materialistischen Mährleins, an das auch ich in den Jahren meiner noch unreifen Vernunft einst steif und fest geglaubt hatte. (Wie aus meinen Betrachtungen über moralische Freiheit ꝛc. ꝛc. vom Jahre 1818 ersichtlich ist, die nur dem Ankämpfen gegen meinen eigenen Materialismus ihre Existenz verdanken).

Man könnte mir inzwischen gegen den von mir aufgestellten universellen Charakter im Menschen ein unläugbares Factum aus der Naturgeschichte anführen und einwenden: daß nach meiner Art zu räsonniren, auch die Thiere durch gewisse allgemeine Vernunftprincipien begeistigt seyn müssen; daß also auch jedes Thier, ausser seinem individuellen, auch einen universellen Charakter besitze, weil, wenn auch nicht die ganze Thierheit, doch wenigstens die verschiedenen Thierarten unter sich durch ein allgemeines Band zusammengehalten werden, Heerden, Schwärme, ja Staaten und Republiken bilden und der Liebe und Freundschaft empfänglich sind.

Es sey! Die Thiere sollen ein Analogon der Vernunft besitzen, und dieses ihr Analogon soll unvergänglicher Natur seyn! Eine Annahme, gegen die sich nur der seelenloseste Egois-

mus und der beschränkteste Verstand des durch After-Glauben bethörten Menschen auflehnen kann. Also es sey! Was folgt aber daraus? Daß sogar das Thier des Waldes, die Bestie selbst, die ihrer Jungen schonet, sie koset und pflegt, als Gottes Geschöpfe etwas unendlich höheres sind, als der künstliche Theorie-Mensch mit blos individuellem Charakter, der uns als Mustermensch in der Psychiatrie von Hrn. Dr. Blumröder aufgestellt wird.

V.

Ehe ich, nach hoffentlich jetzt gebrochener Bahn, meinen Weg ruhig weiter gehen kann, habe ich erst noch ein Abenteuer zu bestehen; das, wo ich es nicht zu besiegen im Stande seyn sollte, meine ganze bisherige Theorie übern Haufen zu werfen und das wahre Recht zuletzt doch noch auf die Seite der Blumröderschen Seelen-Vernichtungs-Lehre zu lenken droht. Es ist der furchtbare Mysticismus in seiner tief gehenden Wurzel, in seinem schönen, nichts weniger als trüben und unverständlichen Ursprunge. Der ehrwürdige, geistvolle Fenelon spricht sich in der oben genannten Keller'schen Schrift also aus: „Die höhere Vernunft gehört nicht mir an und macht keinen Theil meines Ich's aus;

sie ist etwas Vollkommenes, Unveränderliches; wir alle aber sind etwas sehr Veränderliches, Unvollkommenes. Wenn wir uns irren oder täuschen, verliert jene Vernunft nichts von ihrer Richtigkeit; wenn wir uns enttäuschen, war nicht sie es, die ins rechte Gleis zurückkam; vielmehr ist nur sie es, die, nie sich verirrend, die Gewalt hat, uns zurückzurufen vom Irrwahne. Es wohnt also in unserm Innern ein Herr und Gebieter; dieser ist überall. Es ist dieser Führer dein Geist, O Herr und Schöpfer der Menschen! — Demnach ist dasjenige, was uns ganz allein anzugehören und der Grund unseres Wesens zu seyn scheint, nämlich die wahre Vernunft, gerade am wenigsten unser Eigenthum, sondern ein erborgtes Gut. Wir nehmen unabläßig, ohne darauf zu merken, und mit jedem Augenblicke eine höhere Vernunft in uns auf; gerade wie wir unabläßig die Luft einathmen, die ein uns fremdartiger Körper ist; oder wie wir unabläßig beim Sonnenlichte, dessen Strahlen unsern Augen fremdartige Stoffe sind, alle nahen Gegenstände umher erblicken. Denn Luft und Licht sind nicht unser Wesen, sie kommen in uns hinein. Wie also die Substanz des körperlichen Auges nicht das Licht selbst ist, sondern solches von den Sonnenstrahlen erborgt; eben so ist unser geistiges Auge

oder Verstand nicht die uranfängliche unerschaffene Vernunft, sondern nur das empfängliche, aufnehmende Organ, durch welches das ursprüngliche unerschaffene Licht eindringt, wovon wir erleuchtet werden."

Verhält es sich wirklich so, wie hier Fenelon lehrt, und ist die durch sich selbst unsterbliche Vernunft in uns nicht mehr unser Eigenthum, also nicht mehr der wahre und nicht blos entlehnte universelle Charakter des einzelnen Menschen; — nun was bleibt denn dem Menschen noch Unsterbliches übrig? Der Verstand, als der individuelle Charakter? Der ist ja aber offenbar organischbedingt und theilt also, und mit ihm der ganze individuelle Mensch, einerlei Schicksal mit dem Gehirne selbst! Wenn kein empfängliches Organ zur Aufnahme der uns fremden Vernunft mehr in uns da ist, wo bleibt denn an uns noch etwas anders übrig als Staub der Verwesung?

Jetzt sehe ich in dem ehrwürdigen Mystiker Fenelon den Materialisten und Lehrer der Seelenvernichtungs-Theorie, und in dem Materialisten Blumröder den wahren Mystiker von der ehrwürdigen Seite. Sagte er nicht: „Wir verehren das Heilige im Menschen im innersten Herzen, wir sind durchdrungen von dem tief Mystischen des Göttlichen." Ist er

also nicht Mystiker in Fenelons Sinne? Und bieten sich nicht Beide, der Materialist und der Mystiker im Pantheismus, als einem Vereinigungspunkte, freundlich die Hand? — Aber muß ich nicht auch dem jetzt entlarvten und darum nur um so schönern Crypto-Mystiker Abbitte thun für das oben angebrachte Alternativ von entweder „Fanfaronnade" oder aber „Spiegelfechterei"? Ein Alternativ, das ich zum Glück nur fragweise gestellt habe, aber jetzt auch als Frage gerne zurücknehme.

Was habe ich nun aber gewonnen mit meinem arglosen, vielleicht unbedachtsamen Weiterschreiten auf der gebrochen geglaubten Bahn? Das Abenteuer, das mir begegnet, und dem ich so leicht hätte ausweichen können, wird es mich nicht weit zurückschleudern? Denn habe ich es jetzt nicht, statt nur mit Einem Gegner, dem schon so viel als besiegten Materialismus, mit Zweien zu thun, nachdem sich der letztere mit dem furchtbaren Mysticismus verbunden hat und Beide vereint jetzt in der Riesengestalt des Pantheismus auf die Selbstständigkeit meiner armen Seele und die Fortdauer meines kleinen Ich's losstürmen?

Hier meine kurze Gegenargumentation!

Nachdem ich den universellen Vernunft-Charakter und den individuellen Verstandescha-

rakter, wie ich glaube, scharf unterschieden und überdies klar dargethan habe, daß der Verstand als das Vermögen der Anwendung der allgemeinen Vernunftprincipien sich gar nicht denken lasse ohne Vernunft über und in ihm als die Conditio sine qua non desselben; gerade so und aus eben dem Grunde, warum sich der gebrochene Sonnenstrahl nicht denken läßt ohne die Sonne, der Nachhall nicht ohne den Urhall; — so ist mir jetzt der Verstand die mediatisirte Vernunft selbst, also die Vernunft nicht mehr in ihrer Reinheit und Souveränität, sondern die durchs Medium des Organismus gebrochene und getrübte Vernunft. Spricht sich denn nicht in allen und jeden nur denkbaren Verstandesacten jedesmal die Vernunft selbst, nur vollkommener oder unvollkommener, aus? Nur schon das zweimal zwei vier machen, — sagt das der Verstand als blos organisches Vermögen? Oder drückt sich hier nicht vielmehr die Anwendung des allen Menschen eingebornen Vernunftprincips des Wahren aufs deutlichste aus?

Hieraus ergiebt sich, daß nicht der organische Hirnverstand mein wahres Ich ausmacht, sondern die als Verstand mediatisirte Vernunft. Jener kann ja aus sich selbst nicht einmal die Idee des Unendlichen erzeugen; und dennoch ist diese meine Vernunft-Idee in mei-

nem wahren Ich so recht eigentlich zu Hause. Nun gar noch der angeborne, unaustilgbare Trieb des Ich's ins Unendliche, seine namenlose Sehnsucht nach dem Ewigen! Sie sind, diese Idee und dieser Trieb, offenbar supraorganischer Natur.

Jetzt bietet sich mir von selbst das Dilemma dar: Ist es mein Ich, das diesen supraorganischen Trieb in sich fühlt; nun so ist auch mein Ich selbst ein Supraorganisches, und mein Ich und meine allgemeinen Vernunftprincipien coincidiren in Einem höhern, die Vernunft in mir gehört mithin mir an. — Gehört aber die Vernunft mit ihrer Idee des Unendlichen nicht mir an; so ist es also auch nicht mein wahres Ich, sondern etwas ihm Fremdes, das den hohen Trieb der Unsterblichkeit in sich fühlt. Ist aber dieses, nun so geht auch dieser Trieb und Wunsch mich, d. h. mein Ich, gar nichts mehr an, und ich verzichte daher willig auf die ewige Fortdauer. Das ist aber die absurdeste aller Behauptungen: daß mein innigster, heißester Wunsch mir zugleich ein ganz und gar Gleichgültiges seyn könne.

Dies ein Versuch auf dem apagogischen Beweißwege einer deductio ad absurdum des mystischen Fundamentalsatzes: daß die Vernunft in mir ein mir Fremdes sey! Und somit

bleibt also dem Menschen sein universeller Charakter als Eigenthum, neben dem individuellen, fest begründet.

VI.

Ich komme nun näher auf den Menschen, als Gegenstand der Seelenheilkunde, wenn auch nur mit kurzer Andeutung, zu sprechen; um, von meinem neuen Standpunkte der universellen Betrachtung des einzelnen Menschen aus, den Einwürfen des Herrn Dr. Blumröders, als den Ergebnissen der blos individuellen und also einseitigen Betrachtungsweise, zu begegnen.

Indem ich (in meinem Entwurfe einer philosophischen Grundlage für die Lehre von den Geisteskrankheiten) einen den ganzen leiblichen und geistigen Menschen in seiner Einheit umfassenden Standpunkt gewählt; ausgehend von der von Plato aufgestellten Identität der geistigen Gesundheit und der sittlichen Vollkommenheit; indem ich also den Menschen auf der Höhe der Menschlichen Natur, wo er, in seiner Integrität und Reifheit ebensowohl sittlich vollkommen als geistig gesund, erst das Ebenbild Gottes darstellt, — zum Vorbild genommen, und von ihm aus auf den Menschen auch auf der niedern Stufe der Entwicklung und in sei-

nen psychischen und physischen Abnormitäten herabgestiegen bin; woraus sich mir in meinen weitern Folgerungen zwei nothwendige Factoren zum Wesen der Geistesstörung ergaben: eine psychische Negation (in Hinsicht auf den universellen Vernunft-Charakter; in der Unweisheit und der in ihr bedingten Leidenschaftlichkeit,) und ein Somatisch-Positives in dem alienirten Centralpunkte des Nervensystems, und also in Hinsicht auf den individuellen organischen Charakter); — so habe ich offenbar den Menschen in seiner Ganzheit und wahren Einheit, in seinem hohen Adel als Ebenbild Gottes, ergriffen und umfaßt.

Gegen diese Ganzheit und Einheit, welche den Gottesfunken von Vernunft, den blos menschlichen Verstand und den, den Gesetzen der organischen Entwiklung unterworfenen Leib des Individuums zugleich umfaßt, — wie klein, wie halb, erscheint nicht Hrn. Blumröders Einheit? Sie umfaßt nur den Organismus, den Leib mit dem Hirnhöhlendunste, und weiter nichts: und ist also mehr nicht als ein wahrer Bruch, dem zur wirklichen Ganzheit und Einheit eben die Hauptsache fehlt, der geistige Sinn im Menschen fürs Unendliche, für das Wahre und Gute und Schöne.

Damit stürzt die Basis der eigenen Theorie

des Hrn. Blumröders, so wie die seiner Einwürfe gegen die meinige von selbst zusammen.

Nichts desto weniger fühle ich mich gedrungen einzugestehen, daß er in Einem Punkte Recht gegen mich hat, wenn er sagt: „Die Groos'sche Ansicht aber fällt schon von unten durch ihre inconsequente Contradiction (?) zusammen: daß die Seele als Einfaches nicht erkranken könne, und doch zum Irrseyn ein psychiches Minus — ein Minus im Einfachen? — eine psychische Negation gehöre.“ — „Weil die Seele ein Einfaches sey, so könne sie nicht erkranken. Unweise aber kann sie seyn? Wie kann denn bei einem Einfachen von Plus und Minus die Rede seyn?“ — „Giebt es denn nicht wohlansehnliche und allgemein venerirte Herren, die so dumm sind, daß sie vor primär psychischen Erkranken gerade durch ihre Dummheit — durch das psychische Minus gegen das psychische Minus — geschützt sind?“

Ich kann dem Hrn. Blumröder für diese Einwürfe nur Dank wissen, indem ich dadurch zur Einsicht gelangt bin, daß ich eines von Beiden, entweder meine psychische Negation (psychisches Minus), oder aber den Begriff von Einfachheit der Seele fallen lassen muß. Und ohne den geringsten Anstand ergreife ich gerade die-

jenige Parthie, welche die paradoxeste zu seyn scheint; ich lasse lieber den blos durch Abstraction gewonnenen theoretischen Begriff von Einfachheit der Seele fallen, als daß ich das offenbare Factum der psychischen Negation läugnen sollte. In der That, wenn ich überlege, daß das Zusammengesetzte nicht anders gedacht werden kann, denn als zusammengesetzt aus Einfachen; muß dann das Einfache nicht ebenso gut stoffiger, körperlicher Natur, ja der Grund der Körperlichkeit des Zusammengesetzten, seyn? Ich habe also offenbar mit dem Begriffe von Einfachheit der Seele noch gar nichts Immaterielles, wahrhaft Geistiges gewonnen. Warum also auf diesem mehr als unverständlichen, wahrhaft nichtssagenden Abstractions-Begriffe stehen bleiben wollen? Umgehen wir ihn ganz und betrachten wir die Sache von einer andern Seite, und der Begriff, den ich mit meiner psychischen Negation verband, tritt nur in ein desto helleres Licht!

Die Vernunft, oder das Princip des Unendlichen, Wahren, Guten und Schönen, der Götterfunke in uns, wirkt hieniden in der Sinnenwelt nicht in der reinen Fülle; er wirkt nur als gebrochener Strahl durchs Medium des Organismus, jetzt als Verstand, der organisch-bedingt und an Motive gebunden ist. In der

Richtigkeit oder Falschheit der Motive, die dem Menschen in und durch die Erziehung als Verstandes-Begriffe beigebracht werden, liegt die nothwendige Bedingung der größern Annäherung oder Entfernung des gebrochenen Lichtstrahls an den geraden Strahl der gottverwandten Vernunft. Und diese größere Annäherung oder Entfernung giebt mir das Plus oder Minus des psychischen Factors.

Mit diesem einzelnen psychischen Factor, insoweit er in den falschen Verstandesbegriffen vom Wahren, Guten und Schönen so weit von der Vernunft abweicht, daß der Mensch ihr mehr oder weniger entgegengesetzt denkt, fühlt und handelt, ist aber das wirkliche Irrseyn noch gar nicht gegeben. Der Mensch ist blos mehr oder weniger schlecht, aber immer noch das, was man geistesgesund nennt. Der durch den organischen Verstand gebrochene Lichtstrahl der Vernunft, ist als solcher gebrochener immer ein N a t ü r l i c h e s, und er kann durch Beibringung richtiger Verstandesbegriffe, als Motiven, immer der Vernunft angenähert werden.

Es werde aber dieser durch den n a t ü r l i c h e n normalen Organismus auf n a t ü r l i c h e Weise gebrochener Lichtstrahl der Vernunft, wie er jetzt den natürlichen gesunden Verstand darstellt, — er werde, sage ich, jetzt durch ein

widernatürliches After=Produkt des Organismus, durch ein krankhafterzeugtes Pseudo=Organ im Centralpunkte des Nervensystems, durch eine verstimmte Gehirnfiber, also auf eine unnatürliche, krankhafte Weise zum zweitenmal gebrochen; so haben wir, durch den Hinzutritt dieses krankhaften somatischen Elements, als meines zweiten, somatischen Factors, das wirkliche Irrseyn. In diesem werden die Acte des natürlichen Verstandes jetzt nicht mehr in ihrer natürlichen Richtung, sondern ebenfalls gebrochen erscheinen. Der Verstand wird durch diese zweite Brechung ebenso mehr oder weniger zum Unverstand (im Narren), wie der göttliche Vernunftstrahl durch die erste organischnatürliche Brechung, bei schlechten Verstands=Motiven, (schlechter Erziehung) vom geraden Wege mehr abgelenkt und zur Unvernunft (im Verbrecher) geworden ist.

Daß diese zweite, widernatürliche Brechung, die ich jetzt aufstelle, wodurch die Acte des natürlichen Verstandes von ihrer natürlichen Richtung abgelenkt, zersplittert, verwirrt, mit Einem Worte, närrisch werden, — daß diese zweite Brechung, sage ich, desto größer und die Narrheit desto tiefer gegründet seyn müsse, jemehr schon nach der ersten natürlichen Brechung der Vernunftstrahl im natürlichen Ver=

stande durch schlechte Begriffe vom geraden Wege abgelenkt worden, d. h. je größer die psychische Negation oder je entfernter der Mensch vom Urbilde der Menschheit ist, — ergiebt sich wohl von selbst und damit zugleich die Concurrenz meines psychischen Factors zum Wesen des Irrseyns. — Und das ist es, was ich im Grunde meynte, wenn ich früher — analog dem Heinrothschen Ausspruche, daß die Unschuld nicht wahnsinnig werde, — gesagt habe: je weiser der Mensch, desto mehr ist er vor dem Wahnsinn gesichert.

In wie weit diese Behauptung, ich möchte sagen, diese Thatsache durch folgende Gegenbemerkung des Hrn. Blumröders entkräftet werde oder nicht, will ich nicht weiter durchführen. Er sagt: „Endlich, da der Verfasser selbst zugestehen muß, daß ein wahrer Weiser nicht existirt, heißt denn die Behauptung: der wahre Weise kann nicht wahnsinnig werden, anders als: ein Mensch, der nicht existirt, kann auch kein Narr werden?"

Mit dem bisher Gesagten hoffe ich die Einwürfe des Hrn. Dr. Blumröders gegen meine Theorie von dem Wesen der Geistesstörungen beseitigt zu haben; — Einwürfe, denen ich es zum Theil zu verdanken habe, wenn mir nunmehr ein wirklicher Schritt vorwärts in der

Erkenntniß des Seelenlebens geglückt seyn sollte. — Seine übrigen mit Witze und Humor vorgetragenen Einwürfe gehen nicht mehr meine, sondern die einseitig moralische so wie die einseitig organische Theorie von dem Wesen der Geistesstörungen und mithin zunächst hochachtbare und scharfsinnige Männer an, welchen, gegeneinander streitend und durch den Streit, die Psychiatrie ihren jetzigen Culturstand in Deutschland zu verdanken hat, und die mir durch ihre Schriften zu Lehrern geworden sind.

Zweiter Abschnitt.

Die persönliche Fortdauer nach dem Tode.

I.

Wer und was ist denn mein Ich? Ich sagte im ersten Abschnitte und unterstützte meine Behauptung durch Beweisgründe: die als Verstand mediatisirte Vernunft, und nicht der organische Hirnverstand, macht mein Ich aus. Mein zeitliches Ich, wie es sich mir praktisch darstellt mit seinen Begriffen, Gefühlen und Neigungen, ist nur der Durchbruch der Einheit der in mir waltenden Vernunftprincipien, der gebrochene Strahl meines reinen Ich's.

Die Vernunftprincipien des Wahren, Guten und Schönen sind thatsächlich in allen Menschen, zu allen Zeiten, an allen Orten, also auch vor aller Zeit und außer allem Raume, —

die nämlichen unveränderlichen; sie sind also unvergänglicher, ewiger Natur; und mit ihnen ist es auch mein reines Ich, als die Einheit derselben. Die ewige Fortdauer meines reinen Ich's ist mir also durch die ewige Natur meiner Vernunft verbürgt. — Diese einfache Wahrheit möchte für diejenigen Zweifler, welchen sie zu einfach ist, durch folgende Reihe von Argumenten noch anschaulicher werden.

Schon im Zeitleben kann mein, wie ich es nenne, praktisches oder empirisches Ich dem reinen Ich, d. i. der göttlichen Vernunft in mir, sich nach und nach nähern und dadurch zum höhern Bewußtseyn des reinen Ich's sich erheben. Das ist der Fall im Weisen, in welchem das praktische Ich einen Zuwachs von Erhabenheit und Universalität gewonnen hat. Der durch das organische Gehirn natürlicher Weise gebrochene Strahl der Vernunft erscheint hier durch die höhere Geistescultur des Verstandes so wenig als möglich gebrochen und naht sich immer mehr und mehr dem graden vollen Lichte der Vernunft-Sonne. Wie nun, wenn keine Brechung des göttlichen Funkens durch ein organisches Medium mehr statt hat und mein reines Vernunft-Ich rein und voll leuchtet oder doch nur durch ein veredeltes und verklärtes Organ, als das Medium, hindurch bricht? Wie? die-

ses reine Vernunft-Ich, wozu die Annäherung schon hier dem Weisen einen Zuwachs von Seligkeit mittheilt, sollte beseligen, erheben, Kraft mittheilen, sollte leuchten und wärmen können, ohne selbst als Vernunft-Sonne zu existiren?

Doch hier stoßen wir auf eine Schwierigkeit, die erst beseitigt seyn will, ehe ich ruhig weiter argumentiren kann. Es scheint nämlich allerdings — wenn nicht im pantheistischen Sinne meine Vernunft nach meinem Tode in die unendliche Substanz, d. i. in die allgemeine Vernunft des Universums zurückkehren und dadurch mein persönliches Ich wieder verlöschen soll, wie die Meereswoge, die, nachdem sie ihre kurze Bestimmung vollbracht, wieder in der unendlichen Masse des Meeres untergeht und als die nämliche auf ewig verschwindet; — es scheint, sage ich, allerdings, daß der Begriff von meinem, auch noch nach dem Zerstäuben meines leiblichen Organs fortdauernden Ich nicht bestehen könne, ohne die Annahme eines fein materiellen Seelenorgans, an welches gebunden mein Ich sich in höhern Sphären aufschwingen würde.

Ich will und kann die alte erfreuliche christliche Lehre von einem verklärten Leibe nicht dogmatisch erweisen; aber den einzigen gedenkbaren Einwurf dagegen glaube ich dogmatisch entkräf-

ten zu können; den Einwurf nämlich, der aus der sinnlichen Unwahrnehmbarkeit eines solchen ätherischen Organs hergenommen ist. (Ich habe dies bereits in den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur vom Jahr 1822 No. 47 u. 48, so wie in der Naße'schen Zeitschrift für die Anthropologie, Jahrg. 1824 1s Vierteljahrsheft, in dem Aufsatze: „Ueber etwas nicht Mönchisches, sondern Socratisches, was der Heilkunst Noth thut", gethan und führe davon hier Folgendes an:) Was ist es, das da macht, daß mein Körper, trotz des ewigen Stromes von wechselnder Materie, aus der er besteht, trotz seines Wachsthums vom Punctum saliens an bis zum erwachsenen Mann und der Wiederabnahme im Alter und Krankheit, dennoch stets der nämliche, im Ganzen sich selbst gleiche bleibt? Ist es nicht höchst wahrscheinlich eine meinem Körper tief inwohnende Urform, die, wenn gleich selbst stoffig, doch nicht sichtbar, nicht fühlbar, nicht ponderabel und also auch dem feinsten anatomischen Messer und dem bestbewaffneten Auge unzugänglich ist, und die erst sichtbar, fühlbar und schwer wird im grobmateriellen Zuwachse, den mein Körper vom ersten Momente seiner Existenz im Mutterleibe an bis zum Tode von außenher durch die Ernährung erhält; eine Urform in mir, welche diesem Zuwachse die

stets sich selbst gleiche, ja sogar meinem Vater und Großvater zum Bewundern ähnliche Form aufdrückt. Die Unwahrnehmbarkeit dieses feinen elementarischen Stoffes durch meine Sinne giebt für mich, auch wenn ich der strengste Materialist bin, ganz und gar keinen Grund ab, deßwegen seine Existenz läugnen zu wollen; indem meine entwickelten Sinnorgane, mein so künstlich gebautes Auge und meine fein fühlende Hand, selbst schon das Produkt des groben, sichtbaren und ponderablen Zuwachses sind, und also auch nur auf das Wahrnehmen des durch den Zuwachs Hervorgegangenen und Producirten eingeschränkt bleiben müssen; so daß das Organ des Auges, eben darum weil es selbst etwas Zusammengesetztes, ein Produkt des Zuwachses ist, auch nur das Zusammengesetzte und durch den Zuwachs Producirte, nicht mehr aber das Einfache, rein Elementarische sehen kann. Dieser gröbere, sichtbare, nicht mehr aus elementarischen Atomen, sondern aus selbst schon vielfältig zusammengesetzten Stoffen bestehende Zuwachs, Fleisch und Bein, kurz mein sinnenfälliger Leib genannt, verwese, zerstäube immerhin, — die reinen Atomen können nicht mehr zerstäuben, das Einfache kann nicht mehr zertheilt werden, in ihm ist der Verwesung eine Gränze gesetzt. Von den Ato-

men gilt es: die Materie kann nicht zernichtet werden.

Nach dieser Digression kehre ich nun wieder zu meinem zeitlichen, praktischen oder empirischen Ich zurück. Zu ihm muß ich nun auch meinen Organismus, meinen Leib rechnen; aber nur als die Hülle meines innern reinen Ich's. Denn, während das innere Ich in mir stets Ein und das nämliche bleibt, — denn ich als Greis bin ja das nämliche Ich selbst geblieben, das ich als Knab war; — so verwandelt sich dennoch mein praktisches oder empirisches Ich, wozu mein Organismus gehört, von Tag zu Tag und Jahr zu Jahr, wie auch mein Leib selbst; und es ist dieses Ich anders modificirt als Kind, und jedesmal wieder anders als Knab, als Jüngling, als Mann und jetzt als Greis. Wirklich präsentirt sich mir selbst mein jetziges Ich mit seinen Begriffen, Gefühlen und Neigungen als ein meinem frühern Ich in gar vielen Stücken ganz unähnliches. Alle diese Metamorphosen, die mein praktisches Ich schon in diesem Zeitleben erfahren hat, konnten aber der Fortdauer desselben, als Eines und des nämlichen innern Ich's, nichts anhaben, und sind also mehr nur in der Hülle desselben vorgegangen.

Daß dieses mein praktisches, zum Theil

selbst verkörpertes Ich nicht mit dem Organismus Ein und das nämliche oder nur ein Produkt, das Sublimat desselben sey, lehrt mich nur schon das Wunderwerk, womit mein Ich seine Autocraten-Macht über den Organismus ausübt, wenn es das königliche Wort spricht: „ich will", und nun im Nu die commandirten Provinzen der Nerven-Muskeln und Knochen-Systeme wie wahre Sklaven dem hohen Befehle den blindesten Gehorsam leisten. Vortrefflich spricht sich in dieser Hinsicht in der Keller'schen Schrift Fenelon also aus: „Es ist in unserm Wollen etwas von einer Macht zu erblicken, welche Gott selbst bei der Schöpfung des Lichtes offenbarte, wenn er sprach: es werde Licht und es ward. Diese Macht ward gewissermaßen dem menschlichen Willen über seinen Körper verliehen. Der leiseste Wille in uns hat im natürlichen freien Zustande nur zu gebieten, und es geschieht. Wir wollen, daß unser Leib sich dorthin oder dahin bewege, so bewegt er sich. Bei diesem einzigen innern Ausspruche der Seele: „ich will", arbeiten alle Theile meines Körpers, diesem Wollen zu entsprechen; alle Nerven sind angespannt, alle Triebfedern sind in Thätigkeit, und die ganze Maschine gehorcht, wie wenn jedes ihrer Organe, auch selbst der verborgensten, eine innere höchste und unum-

schränkt gebietende Stimme vernommen hätte." — Hier erscheint also das Ich im Reiche seines Organismus im Glanze seiner Majestät als Selbstherrscher von Gottes Gnaden über Sklaven von Unterthanen.

Wenn die Mystiker lehren, daß mein Ich und die höhere Vernunft in mir nicht Ein und das nämliche seyen, sondern letztere sey ein meinem Ich etwas Fremdes und Geborgtes; so wende ich jetzt das Fremde gegen den Organismus an und sage: mein reines Ich, in den Vernunft-Ideen des Unendlichen rc. bestehend, ist ein meinem Leibe inwohnendes Fremdes, Höheres. — Es sey mir vergönnt, um diese Behauptung ins helleste Licht zu setzen, hier eine Selbsterfahrung anzuführen, die ich schon früher einmal mitgetheilt hatte.

Einst als ich mich selbst als Geist zu fühlen und meinen alten unseligen Materialismus jetzt gewiß todt und gleich der Materie, wie er es verdiente, in Fäulniß übergegangen glaubte, fieng er auf einmal zu meinem Entsetzen wieder etwas sich zu regen an, und das aus Veranlassung des allerunwichtigsten Zufalles im menschlichen Leben; es war nichts mehreres als ein unvermuthet abgebrochener Zahn. Ich habe jetzt einen guten Zahn weniger, sagte ich zu mir selbst, das nämliche Schicksal droht in Kurzem

auch den übrigen Zähnen, weil sie alle die schädliche Feile des Zahnarztes ausgehalten haben. Indem dann das Mühlwerk der Zähne und damit das Verkauen stillstehen wird, leidet die Verdauung, und durch die Verletzung dieser, die Ernährung und volle Gesundheit; kurz, meine innere Organisation ist gegen vorhin in etwas verstümmelt; und ich bin jetzt weniger als kurz vorher, das fühle ich gar zu wohl. Würde ich erst noch einen größern Verlust leiden, einen Arm oder Bein verlieren; ich würde noch weit weniger seyn; mich selbst noch weit geringer fühlen. Was wird erst aus meinem lieben Ich werden — nachdem es jetzt schon sich so geschwächt fühlt — wenn mein ganzer Organismus zu Grund gegangen seyn wird? — Indem ich so räsonnirte, ergab ich mich endlich mit Standhaftigkeit in mein vorbereitetes Loos von einstiger Zerstäubung; eine Art philosophischer Resignation und stiller Muth nahmen jetzt in meiner Seele den Platz ein, und ich fühlte mich ordentlich groß in meiner Ergebung. Wie? rief ich auf einmal mir selbst zu, wie? du deckest deine neu entstandene Lücke in deiner Organisation durch Seelenstärke zu? Unwillkührlich ergriff mich jetzt eine Hochachtung für ein höheres Innere in mir, und ich erkannte nun: daß mein Ich durch die Verstümmlung des Organis-

mus nicht ebenfalls verstümmelt worden, sondern einen Zuwachs an Kraft erhalten habe. Ja, wenn ich traurig geblieben wäre, dann hätte diese Gemüthsstimmung allerdings auf eine Verstümmlung der Seele selbst schließen lassen können, die sie gemeinschaftlich mit dem Körper erlitten hätte. Dieser Zuwachs an geistiger Kraft, der in großen Seelen bei den größesten Verstümmlungen des Leibes wirklich geschichtliche Thatsache ist, wie verträgt er sich mit der Hypothese, daß die Seele das bloße Produkt des Organismus sey?

Höre, was ein Gott aus dem Munde Epictet's spricht! „Danke Gott für das Gesicht, für das Gehör, bevorab für das Leben. Aber entsinne dich, daß dir Gott noch etwas anders gegeben hat, das dieses alles übertrifft: das, was von diesen Dingen Gebrauch macht, was sie prüft, was den Werth eines jeden erwiegt. Welches Vermögen öffnet oder schließt die Augen? Welches wendet sie von den Dingen ab, auf die sie itzt nicht hinschauen sollen, und richtet sie auf andere hin? Thut es das Sehensvermögen? Nein, sondern das Willensvermögen. Was thut das offene Aug mehreres als sehen. Ob man aber eines Andern Eheweib anschauen solle und wie, wer sagt uns das? das Sehensvermögen? Welches Vermögen öffnet

oder schließt die Ohren? Welches besser sey, zu reden oder zu schweigen, welches die rechte Zeit zu jedem sey? Wer sagt uns das? das Vermögen zu reden? Nein, sondern das Willensvermögen."

Jetzt mag das Vermögen zu sehen, zu hören, zu reden an mir absterben! der Mensch besitzt etwas Höheres, das alle jene Vermögen nur als Werkzeuge gebraucht. Oder wäre es nicht über alle Maaßen kindisch und lächerlich, wenn ich sagen wollte: der Organismus in seinem aus sich selbst producirten und bis zur Moralität gesteigerten Hirnhöhlendunste flüstere seinem Sehens-Vermögen zu: ob und wie es eines Andern Eheweib anschauen solle?

II.

Das Thier, wenn es die heftigsten Schmerzen empfindet, weiß sich nicht unglücklich, sondern es leidet eben körperlich an seinen Schmerzen. Der Mensch von Schmerzen und Leiden heimgesucht, fühlt und weiß sich unglücklich. Offenbar muß also das Bewußtseyn von unglücklich seyn ein höheres Bewußtseyn seyn, als das thierische, das von keinem Unglück weiß. Ich sage: offenbar, weil der Mensch ja höher steht als das Thier. Ich muß also, ganz ge-

gen die gewöhnliche Ansicht, in dem Begriffe von Unglück einen Vorzug des Menschen vor dem Thiere anerkennen. Wenn ich mich anders nicht selbst schrecklich täusche, so möchte in dem paradoxen Gedanken: daß ich mich unglücklich fühle, soll mir für einen Vorzug, also für ein Glück gelten, — ein unendlich hoher Trost, so wie der Keim einer, ich möchte sagen neuen, Theodicee liegen.

Ehe ich jedoch diesen Gedanken weiter entwickle, habe ich erst einem Einwurfe vorzubauen, den man mir machen könnte, wenn man sagen wollte: der leidende Mensch weiß sich unglücklich, weil er vorher nicht litt, und weil er in Andern das Bild der Gesundheit und des Glücks erblickt. Allein, abgesehen davon, daß diese Ansicht die Sache beiweitem nicht erschöpft, könnte man auch das nämliche Messen nach dem Maaßstabe der Vergleichung bei kranken Thieren aus der Klasse der verständigen, bei Hunden und Pferden, annehmen; und dennoch hegen wir die Ueberzeugung, daß sie, sonst noch so zum Verwundern verständig, sich nicht unglücklich wissen, sondern eben körperlich leiden.

Warum? ich antworte: weil dem Thiere die dem Menschen dunkel vorschwebende eingeborne Idee des Guten, Vollkommenen und dadurch in sich selbst Glücklichen abgeht, oder doch

weil diese Idee im Thiere noch im tiefsten Schlafe vergraben liegt und ihm davon nicht einmal das Traumbild vorschwebt.

Wie wir nämlich ohne unsere angeborne Vernunft-Idee des Unendlichen und Unbeschränkten nicht einmal den Verstandesbegriff von Schranken haben könnten, der ja immer etwas über diese Schranken Hinausreichendes in sich schließt; so könnten wir eben so wenig ohne die uns angeborne und vorschwebende Vernunftidee des Guten und Schönen und daher Vollkommenen den Verstandesbegriff von Unvollkommenheit haben, der ja gleichfalls etwas über die Unvollkommenheit Hinausreichendes in sich schließt, Besseres und Vollkommeneres ahnend und sich darnach sehnend. — Daher also das Innewerden des Menschen von seinen Leiden und das Bewußtseyn von seinem Unglücke; ein Bewußtseyn, um dessen Abgang willen wir allgemein die Thiere für glücklicher schätzen als die Menschen, aber damit zugleich auch unsere Augen der Einsicht in unsere hohe Natur verschließen.

So wird also dem sinnenden Menschen das Bewußtseyn seiner Leiden zum Blitzstrahl, der, aus der Tiefe seines zur Vollkommenheit bestimmten Geistes hervorbrechend, ihn das Zeitleben in seiner vergänglichen Nachtseite erblicken läßt. — Dürfte in dieser Ansicht nicht die Rechtfertigung

Gottes über die Uebel in dieser Welt zu suchen seyn?

Die entfernte Veranlassung zu dieser Reflexion gab mir eine Stelle in der Keller'schen Schrift, wo Fenelon Folgendes sagt: „Wie man sich die Finsterniß durch ein Nichts, nämlich durch die Abwesenheit des Lichts erklärt, gerade so verhält es sich mit allen endlichen beschränkten Dingen. Nur in ihrem Mangelhaften, in ihrer Begränzung, die etwas Negatives, Fehlendes ist, denkt man sich die Nothwendigkeit einer größern Ausdehnung, eines Raumes von unbestimmbarer, endloser Weite, einer befriedigenden Wirklichkeit. Demnach ist es beständig der Abgang, die Beraubung des Unendlichen, wenn wir das Endliche erkennen. Dieß könnte nun niemals der Fall seyn, wenn nicht tief in dem Wesen unsers Geistes der Begriff, das Bild des Unendlichen läge; mag dieser Begriff, dieses Bild auch noch so dunkel und unerklärbar seyn. Es bleibt uns daher ein Bild des Höchsten und Besten eingedrückt, wonach wir die untergeordneten, geringern, mangelhaften Dinge bemessen und abschätzen. Dies angeborne Ideal ist der Begriff von etwas Unendlichem; dies denken und vergegenwärtigen wir uns in allen endlichen, erschaffenen Dingen. In der Mangelhaftigkeit des kranken Zustandes erkennen wir das hohe

Gut der Gesundheit, und im Vorhandenseyn tausendfacher Unvollkommenheiten denken wir uns das Bild und Glück des Höchstvollkommenen."

III.

Die ganze Natur lebt; nichts Todtes ist in ihr. Das Sandstäubchen scheint todt zu seyn; aber es ist Erde, und die Erde ist nicht todt. Denn das Saamenkorn, das für sich allein ewig bliebe, was es ist, gedeiht im Schoose der Erde zum Pflanzen-Embryo, und wird von ihr, als der Muttererde, zur lebenden Frucht gereift und an das Tageslicht geboren. Ueberall in der ganzen Natur Leben, und nur Leben! Aber dieses Leben der Natur, erzeugt durch den Vereinigungstrieb zweier für sich allein nur lebenschlummernden Elemente, d. i. durch die Liebe, dem Zauberwerkzeug des Schöpfers, — was ist sein Charakter, sein Ausdruck? Ueberall, wo ich nur hinblicke, durch alle Reiche der Natur hindurch, sehe ich nichts als Keime, die zu Blüthen und Früchten heranreifen; ja, die ganze lebende Natur ist nur ein ewiges K e i m e n und Keimen.

Jetzt frage ich, freudig erstaunt, weil ich es bis jetzt blind nicht einsehen wollte: Hat es mir also der Schöpfer nicht so recht deutlich vor die Augen gelegt, um es zu e r r a t h e n,

daß mein zeitliches verkörpertes Ich selbst, mit der ganzen Natur außer mir, eben auch so ein Keim, nur höherer Dignität, sey? Wie in dem geheimnißvollen kleinen Saamenkörnchen die Bürgschaft für die künftige wunderbare Frucht, wie in einem geheimen Archive niedergelegt ist; dürfte nicht auch so mein verkörpertes Ich tief in seinem geistigen Innern das Dokument für einen künftigen Blüthenstand höherer Art in sich verschließen? Ja, der Gedanke belebt mich von neuem und beseligt mich, der Gedanke: wie der Keim des Eichbaums, der, tief in die Erde vergraben, — wenn er denken und ahnen könnte — seinen einst mächtigen Stamm mit den prachtvollen Aesten hoch und frei gen Himmel ragend im Geiste voraussehen könnte; so ist mein verkörpertes Ich, hierunten auf den Erdplaneten gepflanzt, ein mir selbst jetzt zum Bewußtseyn gelangter Keim, der erst in einer lichtern Region und geistigeren Temperatur zum Durchbruch gelangen und herrlich blühen wird.

Laß mich, um zu sehen, ob und wie weit diese Analogie ausreiche, laß mich meine eigene Naturgeschichte vom Keime aus vorwärts verfolgen!

Ich theile hier aus meinen „Betrachtungen über moralische Freiheit, Unsterblichkeit der

Seele und Gott, Tübingen bei H. Laupp 1818" welche, keinem der herrschenden Schulsysteme huldigend, wenig verbreitet und bekannt geworden sind, *) folgendes, ganz hierher gehöriges naturgeschichtliches Räsonnement mit.

Die Bemerkung vorangeschickt: daß mich der Abgang einer a priorischen Kenntniß von einem andern Leben nicht mehr irre mache; seitdem ich bedenke, daß ja der Mensch auch nicht a priori, sondern lediglich blos aus alltäglicher Erfahrung an Andern weiß, daß er sterben muß; — denke dir nun einmal, du hättest blos die Idee eines Lebens des Fötus im Mutterleibe, und wüßtest nichts von einem darauf folgenden großen Tage, an welchem er das Licht dieser Welt erblickt. Du siehst ihn in seiner kleinen engen Welt in die tiefste Sklaverei verdammt, wirklich angefesselt durch einen Theil seiner selbst, durch ein lebendiges pulsirendes Band, an sein

*) Nur erst neuerlichst kann sich diese Schrift rühmen, die vorzügliche Aufmerksamkeit eines Denkers auf sich gezogen zu haben, in dessen „Ariadne. Eine Epistel an Herrn Hofrath Dr. Friedrich Groos, bezüglich auf seine frühere Druckschrift vom Jahre 1818: über moralische Freiheit, Unsterblichkeit der Seele und Gott. — Heidelberg bei Carl Groos 1833." (groß Oct. 100 S.) — Mein Stolz verbietet mir den Verfasser zu verschweigen; es ist der oben genannte Commentator Fenelon's, der Verfasser von „Gott in der Natur" und mehrerer religiös-philosophischer Schriften.

ihn umgebendes Firmament, den Uterus, im höchsten Grade unthätig, hülflos, stumm und dumm. Gleich einer Pflanze zieht er seine Nahrung, seine Wärme, sein Leben aus dem Boden, in den er gepflanzt ist. — Was geht nun mit diesem Keime vor? Fürwahr du würdest es nie geahnt haben, auch wenn deine Phantasie ihren höchsten Flug gewagt hätte!

Dieser Klotz, der, weniger als Sklav, nicht einmal etwas für sich Bestehendes ist, der nur mit seiner Mutter, an die er physisch angefesselt ist, erst ein Ganzes ausmacht, giebt seine Fesseln, die Nabelschnur, die den allerwichtigsten Theil seines äußern Selbst's ausmachte, die ihm allein seine Nahrung und Leben reichte, so wie seine übrigen Hüllen — der Verwesung preiß; nachdem erst für ihn die schrecklichste Catastraphe vorangegangen ist. Du nennst es hier in diesem höhern Leben: den Prozeß der Geburt; würdest du aber dort in der inwendigen Welt im Mutterleibe Zeuge seyn und keine höhere Ahnung haben, du würdest es gewiß den Prozeß des Todes nennen. Der arme Kleine, der von seiner engen Welt, die ihn 9 Monate lang mütterlich gepflegt hatte, Abschied nehmen muß, wird aus seinen behaglichen Verhältnissen gewaltsam herausgerissen; ein Sturm ergreift sein bisheriges Firmament, sein Himmel stürzt

sich über ihn zusammen und scheint ihm den Tod der Zerquetschung geschworen zu haben. Asphyxisch verläßt er seine bisherige Welt und tritt in eine neue höhere, in der sich ihm nach und nach eine Sphäre eröffnet, die du jetzt stumm anstaunen mußt. Jetzt wirst du inne, die Periode der physischen Selbstständigkeit fange für ihn an. Seiner in Verwesung ubergegangenen Bande befreit, ist er jetzt in ein Ganzes, in ein für sich bestehendes Wesen verwandelt, fähig nach und nach sich bis zu einem erstaunenswürdigen Grad zu entwickeln. — Er durchwandelt den Erdball und überschifft den Ozean. Ein göttliches Wunder ist schon früher geschehen: er spricht, er schreibt und theilt seine Gedanken übers Meer mit.

Und was ist die schönste Feenwelt gegen diejenige wirkliche, in der er jetzt wandelt? Wenn er aus einem erquickenden Schlafe erwacht, wird sein Aug vom Glanze feuriger Wolken am Osten entzückt und allmählig entwickelt sich ein göttliches Schauspiel: die Sonne steigt am Horizonte herauf als die Göttin des Tages; der Jubelgesang der Vögel, welche die Ankunft des hohen Gestirns feiern, erfüllt die Luft mit harmonischen Melodieen, und in seiner Seele erwacht jetzt der Gedanke: wie groß ist die Natur, in der ich lebe! — Wenn dann der wohlthätigen

Strahlen, welche die Sonne über die Erde ergießt, immer mehr und mehr werden, welche Schöpfung prangt da vor seinen Augen! Ueberall, wo er hinblickt, wimmelt Leben, überall vernimmt sein Ohr den frohen Laut des Daseyns. .... Jetzt neigt sich die Sonne, blaue Berge in weiter Ferne begränzen wie neu den Horizont; Feuerinseln schwimmen im blauen Meere des Aethers, und endlich winkt der liebliche Abendstern. O! dann folgt der Erdensohn im Fluge seiner Phantasie dem Lauf der Sonne und ihres schönen Begleiters nach, und ein bisher unbekanntes höheres Sehnen trägt seinen Geist vom Erdball hinweg in lichtere Regionen hinüber. Endlich liegt finstere Nacht über die Erde verbreitet, alle Erdenpracht ist verschwunden und wie zu Grabe getragen; aber er erhebt seinen Blick und siehe! Myriaden von Weltkörpern funkeln seinen Augen entgegen, wie erfreuliche Boten aus einer geheimnißvollen höhern Welt, und predigen ihm die Majestät des Allmächtigen.

Welch ganz anderes Firmament, Mensch! als jenes vor deiner jetzigen Verwandlung, da du noch in deiner ersten Welt im Mutterleibe lebtest. Durftest du damals, wenn du hättest denken können, einst ein ähnliches wie jetzt ahnen? Und was für einen

Ausspruch thust du jetzt über die Größe und Macht deines Urhebers, der dich bis hierher hat heranreifen lassen? Und dennoch, da du jetzt denken und ahnen gelernt hast, stehst du kleinherzig und dumm da, und zweifelst, wenn du von dieser zweiten Welt einst Abschied nehmen mußt, ob die ewige Kraft der Allmacht, die dich auf so erstaunenswürdigen Wegen bis hierher emporgetragen hat, noch hinreiche, — als wenn sie jetzt auf einmal abgeschnitten wäre — deinen jetzt wunderbar entwickelten Geist einer höhern Metamorphose entgegen zu führen?

Die Nacht des Grabes und die sichtbare Verwesung deines Leibes sind es, die dich noch immer mit bangen Zweifeln und mit Schrecken erfüllen. — Die Nacht des Grabes! Wie? der du in den Sinnen-Nächten deiner Pilgerschaft deinen Blick von der Erde, wo nur Finsterniß wohnte, emporrichtend, als Gegenstück der Erdennacht den funkelnden Sternenhimmel zum erhabensten Schauspiel hattest, du zweifelst noch an einem erhabenen Gegenstück der Grabesnacht?

Und die sichtbare Verwesung deines Leibes! Wie? mußtest du denn nicht auch, als du nach einem sterbenähnlichen Kampf deinem ersten Kerkerleben den Abschied gabst und in die Welt der physischen Selbstständigkeit

übergiengst, mußtest du nicht auch den wichtigsten Theil deiner Hülle, der dir allein Nahrung und Leben zuführte, ausziehen und der Verwesung Preiß geben? Und jetzt, da — wie dort die Nabelschnur und die übrigen Hüllen ihre Bestimmung erfüllt haben, — dein alternder Körper seine Bestimmung ebenfalls erfüllt hat und durch ihn dein Geist zu derjenigen Selbstständigkeit herangereift ist, daß er sein Glück in seiner eigenen geistigen Vollkommenheit sucht und sein hoher Sinn schon in diesem Leben deinem Körper immer mehr und mehr abstirbt, — jetzt schaudert es dich, die Fesseln, deren Endzweck erfüllt worden, der Verwesung zu übergeben? Oder möchtest du lieber gar ewig an deiner lieben Nabelschnur als ein Klotz im Mutterleibe hangen geblieben seyn, du Gebährmutter-Söhnchen! und betrauerst vielleicht noch jetzt ihre Verwesung? Siehst du nicht, du Blödsichtiger, wie der Weg zur Befreiung unsers bessern Theils und zur Erringung der Selbstständigkeit durch die Verwesung des schlechtern führt und führen muß? Und wie du schon einmal nur durch den Verlust des vorher wichtigsten Theils erst zu einem Ganzen, Selbstständigen, Höhern verwandelt worden bist?

Siehe zurück und deine eigene bisherige Lebensgeschichte belehrt dich: daß Tod und Ge-

burt Ein und der nämliche Act waren und ferner seyn werden; der Eingang erscheint als Tod, der Ausgang ist Geburt.

Und nur das Sterben von dieser Seite betrachtet, kann ich wenigstens einen vernünftigen Sinn in dem pantheistischen Satze finden: „Das Letzte, Höchste und Reinste ist nicht das Selbst, sondern die Selbst-Entäußerung.“ Und wieder: „Nichts ist schön, außer durch seine Vergänglichkeit.“ — Wenn hier nämlich unter dem „Selbst“, als dem Nichthöchsten und Nichtreinsten, das verkörperte Ich, und unter der „Selbst-Entäußerung“, als dem Höchsten, die Entkörperung des Ich's zu verstehen ist; — ja, so steht der sterbende Mensch auf seiner höchsten Stufe, und der sterbende Socrates und der sterbende Christus bleiben die höchsten Ideale der Menschheit.

IV.

Ich habe im vorigen Artikel zu zeigen gesucht, wie uns der Schöpfer so recht deutlich vor die Augen gelegt zu haben scheint, um es zu errathen, daß unser verkörpertes Ich, mit der ganzen weiten Natur außer uns, selbst ein Keim sey, nur ein Keim höherer Dignität, ein hierunten auf den Erdplaneten gepflanzter, sich selbst zum Bewußtseyn gelangter Keim. Ich

habe mein Ich vom Fötus an durch die Epoche der Geburt hindurch bis hinüber zum physisch-selbstständigen Wesen naturgetreu historisch verfolgt, und bin bis dahin gelangt, die lebendige Ueberzeugung zu gewinnen, daß für mein reines Ich, als dem edelsten Theile meines jetzigen Selbst, das Absterben der Hülle, die es zum verkörperten Ich macht, nur die Befreiung vom schlechtern vergänglichen Theile sey.

Dies zu errathen, ist also, nach meinem Dafürhalten, die Aufgabe unsers forschenden Geistes. Ich sage: zu errathen, und sage nicht: zu beweißen. Denn nur schon aus meinem oben angeführten Grunde, daß der so kurzsichtige menschliche Verstand nicht einmal mit a priorischer Klarheit das Grab, das doch so gewiß ist, vorhersehen kann, schließe ich auf die noch augenscheinlichere Unmöglichkeit a priorischer Klarheit und wissenschaftlicher Kenntniß von einem Leben jenseits des Grabes. Diese so einfache und natürliche Reflexion macht mir die subtilen und tiefsinnigen philosophischen Beweiße des großen Kant's von der Unmöglichkeit transcendenter wissenschaftlicher Einsichten ganz überflüssig, bestättigt aber nur desto mehr diese Aussage der kritischen Philosophie.

Also meinen eigenen physischen Tod, der mir doch das Gewisseste von allem Gewissen ist,

kann ich nicht dogmatisch beweisen, sondern nur errathen. Also führt das auf Vernunftgründe gestützte Errathen eine ebenso große Gewißheit mit sich als das Beweisen. Das Errathen aber ist eine Sache des Verstandes so gut wie das Beweisen; nur daß jenes in seinen Schlüssen von Analogieen, dieses aber von einem gewissen Satze ausgeht. Allein das Errathen des Verstandes gewinnt eine desto unendlich größere Bedeutung, wenn ihm ein Ahnen des Gemüths von einem Göttlichen in uns, d. i. ein geheimes Sehnen des uns angebornen unaustilgbaren Triebes ins Unendliche, zum Grund liegt. Und so ist mir das Ahnungsvermögen das geistigste Vermögen im Menschen, mit dessen Hülfe der Verstand mit seinen glücklichen Analogieen kühn und doch bescheiden ins transcendente Gebiet hinüber schweift und die dogmatisch beweisende Philosophie weit hinter sich und unter sich in der niedern Region der empirischen Welt zurückläßt.

Um das eben Gesagte in ein helleres Licht zu setzen und klar darzuthun, wie ohnmächtig die Philosophie des kalten und trockenen, vom Gemüthe sich losreißenden, blos logisirenden Verstandes, trotz seiner herrlichen Entdeckungen im physischen Reiche, in ihren letzten Resultaten bleibe, in Vergleichung gegen die Philosophie des durchs heilige Ahnungsvermögen begei-

sterten Verstandes, — erlaube ich mir, mein im vorigen Artikel angefangenes analogisches Räsonnement hier noch weiter fortzusetzen (als Auszug aus meinen Betrachtungen vom Jahre 1818).

Wir haben den Menschen als sklavischen Bewohner der Unterwelt im Mutterleibe betrachtet, und ihn zu unserm Erstaunen in einen selbstständigen und freien Bürger verwandelt, auf unserer Oberwelt wieder gefunden. Uebergehen wir alle die physischen Vollkommenheiten und Fertigkeiten, die ihm nach seiner großen Metamorphose geworden sind, und verweilen wir bei dem Herrlichsten, was sich jetzt in ihm regt, bei seinem Geiste, der nach Wahrheit durstet. Der Wissenschaften erstaunendes Gebäude bleibt ein ewiges Denkmal der göttlichen Kraft des denkenden Geistes im Menschen. Bis zu den Sternen empor schwingt sich dieser und erkühnt sich, ihre Größe und die Bahnen, die sie durchlaufen müssen, mit mathematischer Gewißheit zu berechnen, mit wahrsagender Kraft Zukünftiges am Himmel Jahrhundertelang vorherzusagen. Untrüglich wird sein Urtheil, und er spielt und gewinnt gleichsam mit den funkelnden Weltkörpern glücklicher und gewisser als mit den papiernen Spielkarten in der Hand. Erstaunen erregend sind die Fortschritte der durchdringenden Kraft des menschlichen Geistes.

Werfen wir nun einen Blick auf die Früchte der Entdeckungsreise des menschlichen Geistes in den Gebieten der Himmel. Gewiß, wer seinen Blick dort oben an den unermeßlichen Bahnen der Sonnen geweidet hat, und wer in dem Gesetzbuche der Sterne eingeweiht ist, der wird den untrüglichsten Beweis des Daseyns Gottes überall am Himmel geschrieben finden!

Nichts weniger! Nein, der Sternkundige, wie der Anatom und Physiolog, ist und bleibt nicht mehr als jeder Uneingeweihter. Sein Glaube an Gott wird sogar kalt und todt. Ueber das Urgesetz der Gravitation, das er in den Himmeln herrschend entdeckt hat, kann sein Geist nicht hinausdringen. Indem er bei der mechanischen Nothwendigkeit stehen bleibt, als oberstes Gesetz, das alle Erscheinungen und Bewegungen, die kleinsten wie die größten, regiert, so erfrecht er sich sogar und wird mit Lalande ein Gottesläugner.

Aber, was noch schlimmer ist, die tiefsinnigste aller Philosophieen beweist sogar mit untrüglichen Gründen die Unmöglichkeit wissenschaftlicher Einsicht vom Daseyn Gottes und von der Unsterblichkeit der Seele, und verweist diese so theuren und heiligen Lehren aus dem prunkvollen Lehrsaale des räsonnirenden Verstandes hinaus und weist ihnen ihr bescheidenes Plätz-

chen in dem dunkeln Hinter-Kämmerchen des Kinderglaubens und sentimentaler Lehrvorträge an.

Wo sind nun deine Trophäen, o stolzer und vermessener, vom Gemüthe abgefallener, und dadurch einseitiger, hinkender Verstand? Wenn dein Flug von Sternen zu Sternen keinen andern unbestrittenen Nutzen hat, als daß er deiner eitlen Eigenliebe einen Augenblick schmeichle; oder daß des Kaufmanns Schiff, beladen mit Waaren des Luxus und der Schwelgerei, sicherer durch ungekannte Meere steure; wenn aus deinen tiefsinnigsten metaphysischen Untersuchungen über Gott und Unsterblichkeit endlich kein tröstlicheres Resultat hervorgeht, als die Gewißheit, daß du nichts von diesen Dingen je zu erforschen im Stande seyn werdest, und alles dem schwankenden, so leicht zu erschütterndem Glauben überlassen mußt; und wenn endlich alle deine gelehrte Weisheit nicht vermag, dir mitten in den Stürmen des Lebens ein ruhig hoffendes Herz zu verleihen und dich in deiner letzten Stunde oder in der Sterbstunde deiner Lieben, mit hohem Vertrauen in die Rathschlüsse der Vorsehung zu lohnen; — o eitler Verstand! warum bleibst du nicht lieber daheim von so undankbarem Fluge zu den Sternen und von so trostloser Entdeckungsreise in die Tiefen der Metaphysik, und pflegst dagegen, zufrieden mit

dem schlichten Glaubensgefühle, deines Körpers und lebst mit ihm in innigerm Bunde als beim Gelehrten, der über dem unnützen Speculiren nach eitler Wissenschaft die Kräfte des Körpers beim Oel der Lampe verdampft?

Und doch ist es hier, an diesem Gränzsteine menschlichen Wissens, wo alles Streben nach absoluter Wahrheit und nach Einsicht des Uebersinnlichen so unerbittlich streng zurückgewiesen wird, — wo ich jetzt so gern verweile. Ich sah ihn jüngst, diesen Gränzstein, nicht mehr als ein zurückstoßendes Schreckbild, sondern als eine lodernde Lichtsäule im Glanze wohlthätiger Hoffnung strahlend.

Um mich zu begreifen kehre mit mir noch einmal auf den Schauplatz unserer ersten engen Welt im Mutterleibe zurück. Betrachte ihn noch einmal den kleinen Bewohner derselben. Siehe! wie räthselhaft ist die Weisheit seines Baues! Ruhig und unbeweglich liegt er feierlich da, und es entwickeln sich nur so ganz im Stillen seine Gliedmaßen. Er hat Hände und Füße, sie wachsen und erstarken; und doch braucht er sie nie und bewegt sie nie. Würdest du nichts von einem darauffolgenden Leben, von der Welt der physischen Selbstständigkeit wissen, wäre dein Blick nur auf die Spannezeit eingeschränkt und verschlösse er sich höhern Ahnungen, du würdest

geradezu den Schluß machen: sie seyen unnöthig diese Füßchen und Händchen an der fleischichten kleinen Statue und sie seyen ihr blos zur Zierrath oder zum Ueberfluß, nicht zum Gebrauch verliehen. Und doch wird dieser in der Unterwelt so unnütze Fuß einst auf der Oberwelt den Erdball durchwandern; dieser jetzt unbewegliche Arm, einst von Patriotismus geleitet, Heldenthat verrichten; und diese hier überflüssige Hand dort das Werkzeug der erstaunenswürdigsten Künste werden.'

Jetzt lerne ich zum erstenmal an einem sprechenden Vorbilde begreifen: zum wirklichen Gebrauch und zur Nutzanwendung unserer Anlagen — der physischen dort in der Unterwelt, und warum nicht auch der intellectuellen hier auf der Oberwelt? — können und müssen wir erst in einer jedesmal darauffolgenden Periode gelangen, deren Uebergang jedesmal mit Tod und Verwesung der jetzt unnütz und lästig gewordenen Organe bezeichnet ist.

Jetzt erst lerne ich an eben diesem Vorbilde einsehen: Räthsel der Natur für den menschlichen Verstand — sind Glück verkündende Sterne am Himmel der Hoffnung. Und Schranken der Natur, unserer Kraft und Einsicht entgegengestellt — verbergen hinter ihnen einen Schau-

platz, dessen Größe und Herrlichkeit ansichtig zu werden, wir jedesmal nur noch zu unmündig sind. Würde der Fötus schon als solcher die Weisheit seines Gliederbaues rechtfertigen, indem er schon jetzt seine Gliedmaßen brauchen könnte, — er wäre nimmermehr zu einem höhern Leben am Lichte des Tages bestimmt. Und würden die Geistesanlagen des Menschen schon hier in diesem zweiten Leben reife Früchte bringen und die Einsichten reiner Geister gewähren, und gäbe es für den ewigen Trieb nach Wahrheit keine undurchdringliche Schranken mehr, — die Weisheit, die uns gebaut hätte, wäre gerechtfertigt; es hätte nie ein Räthsel statt gehabt, und es bedürfte keiner weitern dritten Welt mehr, um ein Räthsel zu lösen.

Aber so gewiß als die Hand des Fötus, die das ganze Leben im Mutterleibe hindurch mit jedem Pulsschlage der Nabelschnur zwar an Wachsthum und Entwicklung zunimmt, und aber doch nie von ihm gebraucht werden kann und daher unnütz und überflüssig scheint; so gewiß sie, diese Hand, nach einer mit den Kennzeichen des Todes und der Verwesung einhergegangenen Metamorphose, einst dem Menschen auf der Oberwelt zu einem Wunderwerk dient, wenn sie mit einer, dem feinsten Anatomen wie dem tiefsten Psychologen unbegreiflichen Schnelligkeit

und beseelten Nachdrucke, aus den Saiten der Harfe himmlische Melodieen hervorlockt und das Herz aller Zuhörer aus dem engen Brustkasten in eine weite Zauberwelt versetzt; — und so gewiß als das Auge des Menschen nur erst zum wirklichen Gebrauch und zum Genuß des Anblickes der schönen Welt Gottes gelangt, wenn vorher die membrana pupillaris, die den Augapfel des Fötus bis zur Geburt hin hermetisch verschließt, abgestreift und der Verwesung Preis gegeben worden; — eben so werden auch unsere intellectuellen Anlagen, durch die wir uns schon hier zu den Sternen emporschwingen und Himmelsluft athmen und die doch hier die Frucht der Anwendung verfehlen, — sie werden uns, sage ich, nach einer neuen Metamorphose, wozu uns gleichmäßig Tod und Verwesung der irdischen Bande und Hüllen nur desto begründetere, auf analoges Vorspiel gestützte Hoffnung giebt, — einst zu einer Früchte tragenden Einsicht gelangen lassen, wovon schon jetzt das Schweifen unserer Gedanken von Welten zu Welten in den unermeßlichen Räumen des Himmels nur schwaches Vorbild ist.

Seyd mir jetzt neuerdings gegrüßet, und viel inniger als zuvor, Sonne, Mond und Sterne! Die Strahlen, die ihr meinem Verstande zusendet, sind geistige Blutstropfen vom Firmamente

herab, die ihn im Stillen nähren und einst zur thatenreichen Laufbahn der verklärten Geister erstarken lassen, gleich den leiblichen Blutstropfen, welche mir meine Mutter zusandte, als sie mich noch unterm Herzen trug, und welche mich im Stillen zum thätigen Leben auf der Oberwelt heranreifen ließen.

Seyd mir nochmals gegrüßet, ihr himmlische Nahrungs-Quellen meines Geistes! Die Unermeßlichkeit, die Unendlichkeit eurer Zahl, die keines Menschen Begriff fassen kann, ist mir Bürge der Unermeßlichkeit der Anlagen meines Geistes, der nur in der Betrachtung der Unendlichkeit eurer Zahl hinlängliche Sättigung finden kann, und der den engen Gedanken, daß das Weltall begränzt sey, mit seiner eigenen ins Unendliche neigenden Fassungskraft selbst viel unverträglicher findet, als den schwindelnd ausschweifenden Gedanken des gränzenlosen unendlichen Raumes.

So steht denn die Unsterblichkeit meines Geistes in einer, aus u n e n d l i c h e n Reihen funkelnder Buchstaben gezeichneten Hieroglyphe — am Himmel geschrieben! Und die hohe Verheißung, vom heiligsten Munde ausgesprochen, tönt mir jetzt wie eine Stimme vom Himmel herab: „Es hat es kein Aug gesehen und kein Ohr gehört, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben.“

Dritter Abschnitt.

Das übersinnliche Ich, das sinnliche Ich, und die Sinnenwelt.

(Idealismus und Realismus.)

I.

Es sey mir vergönnt, hier mit einer wirklichen Selbsterfahrung zu beginnen, die ich bereits in meinen Betrachtungen vom J. 1818 mitgetheilt habe. Als Knabe führte mich einstens mein Spazierweg über einen langen schmalen Steg; ich bekam mitten auf demselben einen Schwindel und stürzte in den stark angeschwollenen Bach; das Wasser hatte mich, alles Bewußtseyns beraubt, mit sich fortgerissen, als ein guter Mensch herbeieilte und mich rettete. Noch kann ich das, während dem Herausziehen aus dem Wasser, in mir wieder auflebende Bewußtseyn mir lebhaft vorstellen: es war mir auf

einmal, als steige ich froh und selig an den Küsten des Paradieses aus. Dieser unbeschreiblich wonnevolle Traum, der mir stets eingedenk bleiben wird, verschwand aber immer mehr, je stärker mein zurückkehrendes Bewußtseyn wurde, bis mich endlich mein gänzlich wiedererlangtes Bewußtseyn, statt an die goldenen Küsten des Paradieses, wieder an die irdischen Ufer meines unglücklichen Baches versetzte. — Jener Traum war wohl mehr nicht als ein angenehmes Gaukelspiel der Vorstellungen, wie es nicht selten dem Erwachen aus dem Schlafe vorangeht; ein frohes Gefühl von der Art derjenigen, welche die Reconvalescenz nach schwerer Krankheit bezeichnen. Angenehm mußte es seyn, weil die körperlichen Funktionen wieder freier von statten giengen.

Diesem Vorfalle dachte ich einst in reifern Jahren nach, und ich mußte mich zum natürlichen Schluß hinneigen, daß ich während dem Scheintode selbst gar kein Bewußtseyn mußte gehabt haben. Auch erinnere ich mich gar wohl, daß es mir nach dem Erwachen vorkam, als sey in dem Bewußtseyn meines Ich's eine wahre Lücke, in der Thätigkeit meiner Seele eine tödliche Pause eingetreten; bis endlich in dem Augenblicke, als ich aus dem Wasser herausgezogen wurde, mein Bewußtseyn mit jenem herrlichen

Traume allmählich zu erwachen begann. Wo ist nun meine Seele während dem Scheintode geblieben, wenn sie ihre Thätigkeit weder in dem Leibe, der wie abgestorben war, noch in meinem eigenen Bewußtseyn, das ganz vernichtet war, zu erkennen gab?

Plötzlich, wie ein erleuchtender Blitzstrahl, fuhr der Gedanke durch meine Seele: Wenn denn mein Geist das blose Produkt meiner Organisazion, und während dem Scheintode dem Erlöschen nahe gewesen seyn soll; wie wäre es möglich, daß bei den ersten Momenten des zurückkehrenden, wieder anfangenden, noch dunkeln Bewußtseyns plötzlich das erhabenste und wonnevollste Schauspiel von jenem Traume in meinem Gehirn entstünde? Die erste Empfindung des zurückkehrenden Bewußtseyns aus einem vorhergehenden Zustande von gänzlicher, gleichsam todten Unthätigkeit der Seele, die das blose Produkt der Organisazion seyn soll, kann fürwahr! nur halbe, nur dunkle, nur niedere Empfindung seyn, kaum werth der niedrigste Traum zu heißen, eine Empfindung, die aber, so wie das Bewußtseyn stärker zurückkehrt, in eben dem Maaße heller, höher wird, und im völlig erwachten Bewußtseyn, in der Freude sich vom Tode gerettet zu sehen, am höchsten und stärksten ist. — Mit meiner ersten

Empfindung war es aber gerade umgekehrt beschaffen, anfänglich die seeligste, bis sie, an Erhabenheit stets abnehmend, zum niedern Gefühl des gemeinen irdischen Bewußtseyns herabgesunken war.

Allerdings mögen erst stockende, nun wieder von statten gehende körperliche Functionen einen angenehmen Traum erzeugen. Aber wann? Alsdann, wenn vorher der Mensch im Schlafe oder sonstigen Zustande begriffen war, in welchem offenbar die Seele fortfuhr zu existiren. Aber wenn vorher im vollkommenen Scheintode die Seele kaum noch existiren und erst mit dem wieder aufthauenden Leibe gleichfalls wieder aufleben soll, hätte da jener uranfängliche hohe Traum nicht durch das unbegreiflichste aller Wunder hervorgezaubert werden müssen?

Das Wunder, das Unbegreifliche und Unglaubliche verschwindet durch meine Annahme: daß mein hoher Traum nur einen Mittelzustand bezeichnet, zwischen einem höhern übersinnlichen Zustand meines Ich's im Scheintode und dem sinnlichen Zustand desselben im Wiedererwachtseyn; also durch die Annahme eines idealischen Zustandes meines Ich's während dem Scheintode, dessen Bewußtseyn in ebendem Momente dem sinnlichen Ich vergeht, in welchem das Bewußtseyn des sinnlichen Zu-

standes wieder anfängt; und aber auch in eben dem Momente wieder anfängt, in welchem das Bewußtseyn des sinnlichen Zustandes vergeht. So nur, als Mittelzustand, der den Uebergang des Bewußtseyns aus dem übersinnlichen in den sinnlichen Zustand bezeichnet, kann ich mir meinen hohen Traum ganz einfach erklären. So wie der Uebergang aus einem tiefen Schlafe ins Wachen, und umgekehrt, durch einen Mittelzustand, welchen erinnerbare Träume ausfüllen, bezeichnet ist.

War jener erhabener Traum nur ein Mittelzustand, — da er kein uranfänglicher seyn kann, — so lebt also mein Ich, als reines Ich, ein höheres übersinnliches Leben, unbewußt meinem sinnlichen Ich, dessen Existenz der Sinnenmensch so wenig inne werden kann, als der Schlafende etwas vom gegenwärtigen Zustande der äußern Sinnenwelt weiß; — ein inneres höheres Leben meiner Seele, das also nicht dargestellt, sondern nur in seinem Nachhalle errathen und rückwärts geahnt werden kann.

Nunmehr ergiebt sich die Antwort von selbst auf den, so viel ich weiß, bisher nicht widerlegten Einwurf, welcher von der gleichzeitigen Abnahme des Körpers und des Geistes und von der Geistesstumpfheit des weißen Greisen hergenommen ist. Ich sage: der Mensch,

je älter er wird, indem sein sinnliches Ich immer sichtbarer abnimmt, verwandelt sich gleichzeitig in eben dem Maaße immer mehr und mehr in das übersinnliche Ich, ohne daß es sein sinnliches Ich gewahr werden kann. Der Geist des weißen Greisen ist schon im Zeitleben zu verklärt und übersinnlich verwandelt, als daß er sich sinnlich viel kund thun könnte. — Hierin möchte zugleich die Antwort liegen auf die Frage Jean Pauls im Kampaner Thale: „Warum nimmt mit einer gewissen höhern Reinheit des Charakters das Unvermögen zu, der Erde, wie man sich ausdrückt, Nutzen zu verschaffen; wie es, nach Herschel, Sonnen giebt, denen Erden fehlen?"

Jetzt begreife ich auch erst recht Kant's zweifachen Menschen und den doppelten Charakter, welchen er dem Menschen beilegt: einmal als Erscheinung, d. h. als Mitglied dieser sichtbaren, und dann als Ding an sich oder als Mitglied der übersinnlichen Welt.

Herrliche Anklänge aus einer „zweiten Welt, die schon hienieden in die physische vererzt ist, wie lichte Krystallen in Gletscher" — und von einem „innern Menschen, diesem verhüllten Gott in der Statue, der nicht selber von Stein ist, wie diese, und in deren steinernen Gliedern seine lebendigen wachsen und reifen

nach einer unbekannten Lebensweise" — vernehmen wir in Jean Pauls Kampaner Thal.

Möchte ich dieser innern Welt in uns, unserm übersinnlichen Ich, in seinem Nachhalle während des oben erwähnten Mittelzustandes etwas auf die Spur gekommen seyn!

So viel das übersinnliche Ich betreffend!

II.

Ich komme auf das sinnliche Ich, welchem das Bewußtseyn von einer wirklichen Welt außer ihm, d. i. von einer objectiv-realen Außenwelt angeboren, so wie es jedem Menschen als das Urbewußtseyn von der Natur selbst aufgedrungen ist.

Wie dies Urbewußtseyn — das im schlichten Sinnenmenschen, wie in den Thieren, blos passiv-anschauend ist und blindgläubig bei den Erscheinungen einer Außenwelt stehen bleibt, ohne daß es untersuche, ob unsern Vorstellungen von den äußern Gegenständen blose Einbildungen, wie im Traume, oder aber wirkliche Existenz und Wesenheit zum Grund liegen; indem es also noch nichts ahnt von einem möglichen Unterschiede zwischen sinnlicher, und als solcher möglicherweise trüglicher, Erscheinung und wesenhaften Seyn an sich, — also wie dies Urbewußtseyn, als ein reinsinnliches, im den-

kenden Menschen nach und nach zum vernünftigen Bewußtseyn ausgebildet wird, indem er, den Verstand zu Rath ziehend, das Wesen der Dinge außer ihm nicht mit der bloßen Erscheinung derselben verwechselt; und wie hierdurch der Anfangspunkt aller Philosophie und später der Zwiespalt in den Ansichten der Philosophen gegeben wird, übergehe ich hier, auf mein Schriftchen: „Schüchterne Blicke in die Tiefen der Philosophie. Carlsruhe 1832" verweisend. Und ich habe hier zum Behuf meines jetzigen Zwecks (welcher aus dem 4ten Artikel dieses Abschnitts erhellen wird,) nur bei der einen der verschiedenen philosophischen Hauptrichtungen, bei dem Idealismus, den dort angegebenen Andeutungen folgend, kurz zu verweilen.

Nach der idealistischen Ansicht wird alle Objectivität, als ein bloses Produkt unserer Sinnen- und Vorstellungs-Thätigkeit, auf die Seite der Subjectivität herüber gezogen. Dadurch wird also die ganze, reell-objectiv geglaubte Erscheinungswelt in eine subjective, blos in unserer Idee existirende Welt, ohne nothwendige äußere Realität, aufgelößt, und damit zugleich die Existenz Gottes, als außer und über der ganzen Schöpfung, bezweifelt und er zum blosen Gedankending meines Ich's herunter gezogen.

Als Thatsache sprechen für den Idealismus die Träume, — den Wahnsinn, als einen Grund für denselben, nicht zu erwähnen, weil man sonst leicht das Spüchwort anwenden möchte: die Frucht fällt nicht weit vom Stamme, — also die Träume: in welchen nicht vorhandene äußere Gegenstände als wirklich gegenwärtige empfunden und mit eben dem Gefühle mathematisch gewisser Existenz geglaubt werden, wie es bei den wirklichen Erscheinungen des wachen Zustandes statt hat. Im Traume sind die verschiedenen Schauspieler, die jetzt auftreten, nur das Produkt des eigenen Vorstellungs-Vermögens des Träumers, der aber unter den mancherlei Rollen, die jetzt gespielt werden, nur Eine zu spielen glaubt, während er, ihm durchaus unbewußt, auch die übrigen Rollen mit sammt ihren Acteurs und deren Talenten schöpferisch producirt. „Johnson, sagt Reil in seinen Rhapsodieen, stritt sich im Traume mit Andern über die Kunst witzige Einfälle vorzutragen; meistens wurde er von seinen Gegnern übertroffen. — Wie kann das nämliche Ich sich in Personen theilen, die aus ihm selbst Dinge hervorlangen, von denen es nicht weiß, daß sie in ihm waren, und die es als fremde Weisheit anstaunt?"

Noch furchtbarer aber als durch diese Thatsache, welche die Träume und der in seinen

Erscheinungen ihnen analoge Wahnsinn darbietet, wird die Realität der Objectivität erschüttert durch ein auf die Physiologie sich stützendes gründlich-wissenschaftliches Räsonnement. Verweilen wir zu diesem Behuf einen Augenblick bei dem Erfunde der Physiologie in Betreff der Phänomene des Gesichtsinnes! Alle äußere Gegenstände, die wir sehen, indem deren Strahlen in unser Aug fallen, sind auf der Retina oder weisen nervenmarkigen Netzhaut im Hintergrunde des Augapfels auf das naturgetreueste abgebildet, wiewohl wir von der Gegenwart dieses so treuen Miniaturbildes der äußern Gegenstände auch nicht das geringste fühlen. Dieses Augenbildchen in uns von den Gegenständen, die wir sehen, ist die unerläßliche Bedingung zum wirklichen Sehen derselben; denn, wenn durch krankhafte Verdunklung der sonst durchsichtigen Krystallinse des Auges (im grauen Staare) die Entstehung jenes Bildchens verhindert wird, so ist Blindheit da. — Daß aber dennoch dies Bildchen im Auge nicht zum unmittelbaren Substrat für den Seelen-Act des Sehens diene, davon giebt uns einen untrüglichen Beweis der schwarze Staar, in welchem, bei durchsichtig bleibender Krystallinse, die Gegenstände der Außenwelt sich auf der Retina des Auges aufs deutlichste abgemalt finden,

und der Mensch dennoch blind ist; weil der aus der Retina ins Gehirn übertretende Seh-Nerv krankhaft gelähmt ist; — ein klarer Fingerzeig, daß das unmittelbare Substrat für den Seelenact des Sehens tiefer im Gehirne zu suchen sey, nämlich in den durch diesen Sehnerven, insofern er gesund ist, weiter ins Innere fortgepflanzten Schwingungen; welche Schwingungen zuerst durch die auf die Retina fallende Lichtstrahlen veranlaßt worden, und mittelst des Sehnerven bis zum Ursprungsorte aller Nerven fortlaufend, im Sensorio communi enden; wo sie wie in einer geheimnißvollen Wolke verschwinden und zum unmittelbaren Substrat der geistigen Beschauung eingeweiht werden, in Folge welcher der Seelenact des Sehens hervorgeht.

In dieser Beschauung verhält sich aber die Seele selbst nicht blos passiv, sie wirkt selbstthätig. Sie sieht nicht durchs Aug die Entfernung eines äußern Gegenstandes, sondern sie erschließt dieselbe, sie erfindet sie durch Schlüsse. Sie sieht nicht durchs Aug die Größe eines äußern Objects, sondern sie erfindet dieselbe, indem sie die Nähe oder Ferne desselben zu erschließen bereits gelernt hat und darnach die Größe desselben bestimmt. Sie sieht nicht durchs Aug die Wölbung oder Höhlung äußerer Gegenstände, sondern sie erschließt sie abermals

durch geschickte Würdigung der Schattirung. — Lauter bekannte physiologische Thatsachen!

Aber auch lauter Elemente zum Idealismus! denn die natürliche Folge aus jenen Thatsachen ist diese: die Seele bedarf zum Empfinden und Gewahrwerden eines Gegenstandes, als eines äußern, in der That nicht des äußern Gegenstandes selbst, der ja doch nie zum unmittelbaren Substrat für den Seelenact dienen kann; sondern sie, die Seele, bedarf blos solcher Schwingungen der innersten und verborgensten Gehirnfibern, welche denjenigen Schwingungen homogen sind, die in jenen Fibern von äußern Gegenständen auf vorhin erwähnte Weise angeregt werden; — was, wie die Physiologen bündig darthun, durch innere organische Vorgänge im Gehirne, durch beschleunigte oder gehemmte Circulation des Blutes u. dgl. geschehen kann; — und die Seele wird und muß dann, wie die Geschichte der Träume und des Wahnsinns aufs klarste lehrt, auf gleiche Weise empfinden und gewahren, als wie wenn die Schwingungen der Gehirnfibern von äußern wirklich vorhandenen Gegenständen veranlaßt worden wären.

Jetzt frage ich: Wenn also die Seele die äußern Gegenstände selbst in der That nie und niemals unmittelbar wahrnimmt, wer ver-

bürgt uns denn die reale Objectivität der letztern? Und erscheint demnach nicht die Grund-Idee des Idealismus gerechtfertigt durch die tiefere physiologische, auf wirkliche Erfahrung gebaute, Betrachtung?

Wo ist Rath für mich in diesem Labyrinthe der Philosophie, der den Ausgang in den Abgrund des Wahnsinns zu öffnen droht: in dem Zweifel über einer Welt außer mir und über einen Gott über dieser Welt?

III.

Er ist, dieser Rath, aus der Physiologie selbst herzuholen. — Es ist das vorhin erwähnte Bildchen im Auge, dies treue Abbild des äußern Gegenstandes, der gesehen wird, das bisher in jedem physiologischen Lehrbuche zur Parade aufgestellt und nur zur Erfindung optischer Hülfsmittel angewendet worden, — dem ich in meinen „Schüchternen Blicken in die Tiefen der Philosophie" den Eingang in die Philosophie, als ein wichtiges Moment derselben zum Erweiß einer realen Objectivität, zu verschaffen versucht habe.

Ehe ich zur Beantwortung der neuerlichst in gediegenen Recensionen dagegen gemachten Einwürfe übergehe, hier in möglichster Kürze mein ganz einfaches Räsonnement!

Muß nicht das Bildchen in meinem Auge, wiewohl ich sein Daseyn nicht fühle und ohne die Entdeckungen der Physiologie nichts davon wußte, — nothwendig vorhanden seyn, wenn ich einen wirklichen äußern Gegenstand sehen soll? Ist nicht der Mensch, auch der Wachende, blind, wenn durch Verdunklung der Crystall-Linse beim graueu Staare die Entstehung des Bildchens auf der Netzhaut verhindert wird? Und muß nicht eben so mathematisch gewiß bei den Gesichtserscheinungen im Traume das Bildchen im Auge nothwendig fehlen, das diesen Traumerscheinungen correspondire? Und muß es nicht auch nothwendig fehlen, wenn im Wahnsinne die Heißliebende ihren abwesenden Geliebten persönlich vor sich zu sehen und ihn zu umarmen überzeugt ist?

Und wenn es nur ein chaotisches Fleckchen auf der Retina wäre, welches im wachen Sehen nothwendig vorhanden seyn, und im träumenden Sehen aber nothwendig fehlen muß; so hätte ich jetzt schon an meinem im Grunde des Augapfels geschrieben gefundenen Wahrzeichen von einem Fleckchen Argument genug, um den egoistischen Idealismus zu widerlegen, so weit er sich nämlich auf die Vorgänge im Traume, als auf einen beweisenden Grund, beruft.

Aber dies Bildchen im Auge ist ja kein chaotisches Fleckchen; es ist dies Bildchen etwas unendlich Mehreres, es ist ein wunderbares Gemälde, das treuste Abbild von einem äußern Urbilde. Das sehen wir mit eigenen Augen an dem vom Kopfe eines großen Thieres, z. B. eines Ochsen, getrennten Augapfel, wo der äußere Gegenstand, z. B. der Apfelbaum nach allen seinen Dimensionen in schönster Proportion en miniature als Apfelbaum auf der Retina abgemalt steht. Der geometrische Apparat des Astrolabiums, wo eine ferne unzugängliche Gegend auf ein Blättchen Papier mathematisch getreu aufgetragen und jetzt mit größter Leichtigkeit, als wäre sie auf das Blättchen hingezaubert, nach allen ihren Dimensionen ausgemessen wird, — dieser geometrische Apparat wiederholt sich im dioptrischen Apparate des Augapfels. Beide Apparate geben also die treusten Abbildungen von den außer ihnen befindlichen, mehr oder weniger entfernt liegender Originalien.

Hier, in der Copie im Auge, steht also eine reale Außen-Welt als das Original wenigstens insoweit erwiesen vor uns, als nur die wunderbaren Vorgänge im Traume, welche eine objective Realität täuschend vormalen und wo jenes Augenbildchen fehlt, den Idealismus zu

rechtfertigen scheinen. Denn ohne diese verführerische Erfahrung von den Träumen, — und vorerst noch von den im vorigen Artikel angedeuteten physiologischen Gründen für den Idealismus abstrahirt, — würde das idealistische Läugnen einer realen Objectivität in der That eine wahre Absurdität seyn, weil es, dies Läugnen, gegen das angeborne natürliche Bewußtseyn streitet. Ich glaube also als ein hier entscheidendes Axiom festsetzen zu dürfen: daß nicht die Wahrheit der Objectivität, als schon von der Natur aufgedrungen, sondern die Wahrheit der idealistischen Ansicht, als einer gegen die Natur streitende Speculation, eines Beweißes bedürfe; (von welchem Axiome aus ich die mir gemachten Einwürfe glücklich abzuweisen hoffe). Nachdem ich also das untrügliche Unterscheidungs-Zeichen des Wachens vom Traume in das vorhandene oder fehlende Bildchen auf der Retina setzen zu dürfen versichert bin, und damit die Gleichstellung beider Zustände mit Einemmal aufhört, mithin der Irrthum in der egoistisch-idealistischen Ansicht aufgedeckt ist; so tritt die von der Natur selbst angekündigte und unserm Bewußtseyn aufgedrungene Realität der objectiven Welt von selbst hervor, ohne eines weitern Beweises zu bedürfen. Das natürliche Bewußtseyn ist von selbst wieder in seine

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Rechte eingesetzt, sobald das naturwidrige idealistische Bewußtseyn, oder seyn-wollendes Bewußtseyn, als ein irrthümliches dargethan worden ist.

Aber die oben angeführten physiologische Gründe für den Idealismus! Sagte ich nicht? daß die Seele die äußern Gegenstände selbst nie und niemals unmittelbar wahrnehme; daß sie zum Gewahrwerden eines Gegenstandes, als eines äußern, in der That nicht des äußern Gegenstandes selbst bedürfe, der ja doch nie zum unmittelbaren Substrat für den Seelenact des Sehens dienen könne. Wer verbürgt uns denn also die reale Objectivität der letztern? Furchtbar physiologisch gründlicher Zweifel!

Er verschwindet, dieser Zweifel, und wird mir sogar zu einem Gegengrund des Idealismus und zu einem neuen Grund für den Realismus. Denn — um auf dem Grund und Boden der Physiologie zu bleiben, von woher der Zweifel stammte, — zeugen denn jene Schwingungen der innersten und verborgensten Gehirnfibern, welche homogen jenen Schwingungen, die von wirklich äußern Gegenständen angeregt worden, ähnliche Vorstellungen in der Seele täuschend hervorriefen, — zeugen sie, diese Schwingungen, nicht offenbar von einem körperlichen Seelenorgane? also von einem Materiellen an

mir? Und warum also nicht auch von meinem ganzen Körper, und damit von der ganzen Körperwelt? — Die Physiologie also zeugt nur scheinbar für den Idealismus, in der That aber für den Realismus.

So viel, was die Gesichtsvorstellungen im wachenden und im träumenden Zustande betrifft. Wenden wir uns nun zu den Gehör- und übrigen Sinnen-Vorstellungen! Wie das Bildchen auf der Retina des Auges offenbar nur ein Abbild ist von einem äußern Urbilde; so ist auch wohl der Ton, den wir hören, nur ein Echo, (analog dem Abbilde) wodurch der Resonanz-Apparat, der in den Hallen des mit göttlicher Kunst gebauten Gehör-Organs angelegt ist, den Hall oder die Schwingungen der Luft, die in der Außenwelt erregt werden, treu repetirt und in das innere Gehör reflectirt. Im Traume, wo der äußere Hall fehlt, muß auch nothwendig dessen Echo in der Pauckenhöhle fehlen: der Träumer hört ohne Echo, wie er sieht ohne Abbild; beides blos in Folge der Schwingungen der innersten Gehirnfibern, hervorgebracht durch organische Vorgänge, und welche denjenigen Schwingungen, die durch äußere Gegenstände veranlaßt worden, homogen sind.

Dem dioptrischen und akustischen Apparate Analoges muß auch wohl das Gefühls-Organ

und müssen die übrigen Sinne besitzen, — gleichsam einen Vorhof, der nach innen zu zum Tempel der idealistischen Welt, nach außen zu aber zum Schauplatz der großen Natur führt.

So tritt denn die Realität der Objectivität aus der idealistischen Nachtseite wieder an das Tageslicht hervor, und neu ermuthigt begrüße ich Sonne, Mond und Sterne, als nicht blos in meinem Hirnkasten, sondern hoch dort oben am Firmamente thronend; denn sie stehen auf der lebendigen Welt- und Himmels-Charte in meinem Augapfel aufs getreuste abgebildet da.

Jetzt dürften auch die Beweise des wieder zu Ehren gebrachten objectiven Rationalismus von der gewissen, in der Vernunft selbst gegründeten, Spur Gottes wieder ihre so lang verkannte Gültigkeit zurückerhalten; und der denkende Mensch dürfte nicht mehr trauren müssen, daß ihn das Licht der Vernunft darüber ohne Aufklärung lasse.

So wird jetzt die Philosophie, nachdem sie aus ihrem zwar bizarren, doch, wie wir später sehen werden, nicht ganz fruchtlosen Traume vom egoistischen Idealismus erwacht ist, wieder ausgesöhnt mit dem gesunden Menschenverstande, aus dem sie ihren Ursprung herleitet, und wohin sie in ihren Endresultalen wieder zurückführt.

IV.

Ich komme nun auf die Einwürfe, welche gegen meine Einführung des Augenbildchens in die Philosophie, als eines wichtigen Momentes in derselben, von Seiten gründlich-strenger Recensenten gemacht worden, und auf meine Beantwortung derselben.

Es sind mir über meine „Schüchterne Blicke" bisher drei bedeutende Recensionen von ungenannten Verfassern (davon ich Einen, als scharfsinniger philosophischer Schriftsteller bekannt, errathen) zu Gesicht gekommen, deren ächt philosophische Unbefangenheit hohe Achtung verdient. Gegen mein vom Bildchen im Auge hergenommenes Argument gegen den Idealismus, wenden sie folgendes ein.

1) Blätter für literarische Unterhaltung. 1832, Nr. 213.

„Indessen wird der Verfasser wohl selbst die Untersuchung nicht für geschlossen ansehen, die wir durch einige einfache Fragen fortgeleitet wissen möchten; auf der einen Seite durch die: Wer sagt mir, dem Erkennenden, denn, daß die eine Wahrnehmung von dem Bildchen auf der Netzhaut erzeugt, also eine Vorstellung im Wachen, die andere nur von den innern Organen des Sehens hervorgebracht, also Traum-

Vorstellung sey? Auf der andern Seite, wenn ich auch der sinnlichen Objectivität ganz gewiß seyn kann: mit welchem Rechte schreibe ich dem von ihr aus blos Erschlossenen gleiche Objectivität zu?"

2) Friedreichs Neues Magazin für Seelenkunde zweites Heft (9tes Heft der ganzen Reihenfolge) 1832. S. 112—115.

„In Beziehung auf das vom Verfasser aufgestellte Kriterium des Traumes vom Wachen, nämlich das Bildchen auf der Retina, kann Recensent nicht umhin zu bemerken, daß dieß auch beim begeisterten Dichter, Maler, Bildhauer, Musiker, der brünstigen Beterin, Verliebten in dem Momente fehlt, wo diese die Bilder oder Töne der schöpferischen Phantasie klar und deutlich vor sich sehen im Wachen ohne Abbild und Echo! Der Wahnsinnigen und Cataracta-Blinden gedenkt der Verfasser selbst. Doch hätte wohl deren Differenz und der so eben benannten Wachenden von den Träumenden um so mehr berührt werden sollen, je größern Werth der Verfasser auf dieses Kriterium legt, und je entschiedenern Einfluß es, als Wendepunkt, auf die ganze Untersuchung hat. Eben so vermißt man ungern eine nähere Entwicklung der dem Retina-Bildchen analogen Kriterien der andern Sinne."

3) Jenaische allgemeine Literatur-Zeitung. 1833. Nr. 112.

„Das Bildchen, das sich auf der Netzhaut des Auges malt, mag ja wohl ein treuer Zeuge von der Anwesenheit einer Außenwelt seyn, aber doch nicht treu genug, um alle Zweifel des Idealismus nieder zu schlagen. Denn ein solcher Zweifel wäre ja z. B. folgender: Ob sich nicht die lebhaftern Seelenthätigkeiten, die Fieberphantasieen eines Kranken, auch in solchen Augenbildchern auf und an der innern Fläche des panoramischen verschlossenen Augenliedes darstellen. Einen Beweiß dafür möchte Recensent führen aus der Natur der Träume und manches andern visionären Zustandes. Nun, wie also und wodurch die innern von den äußern Augenbildchern, — die Hohlbilder des innern und äußern Lebens von einander unterscheiden?"

So weit die mir bisher bekannt gewordenen Einwendungen gegen mein von dem Augenbildchen hergeleitetes Räsonnement.

In meiner Beantwortung derselben beginne ich mit Nr. 2, weil dessen Inhalt mehr eine Bestätigung als Widerlegung meiner Ansicht ist. Wenn der Recensent bemerkt: daß beim begeisterten Dichter, Maler ꝛc. das Bildchen im Auge in dem Momente fehle, wo diese die Bilder der schöpferischen Phantasie deutlich vor sich se-

hen, wenn gleich wachend; so spricht dies ja ganz für meine Ansicht: es fehlt hier nämlich das Abbild im Auge, weil ein äußeres reales Urbild mangelt; und darum weil das Bildchen im Auge fehlt, sind es auch nur blose Phantasie-Bilder des ecstatischen Dichters. — Uebrigens ist ein solcher ecstatischer Zustand, so lang er dauert, offenbar kein rein wachender, sondern träumender Zustand. — Was die dem Retina-Bildchen analogen Kriterien der andern Sinne betrifft, so habe ich beim Gehör ein solches im Echo der Paukenhöhle, als analog dem Abbilde im Auge, angedeutet. Ob nun etwas dem dioptrischen und akustischen Apparate Analoges auch für die übrigen Sinne von einem andern Haller oder Scarpa einst noch aufgefunden werden dürfte, — wer möchte dieß unter die Unmöglichkeiten rechnen?

Ich gehe nun auf den Einwurf Nr. 3. über. Der Gedanke ist scharfsinnig: daß sich die lebhaftern Seelenthätigkeiten in den visionären Zuständen in Augenbildchern auf der innern, gegen das Gehirn gerichteten, Fläche der Retina darstellen dürften. Es ist zwar schwer zu begreifen, wie ein solches wirkliches, reales Bildchen, ohne Abbild von einem Urbilde zu seyn, anders als nur magisch zu Stande kommen könnte. Allein es sey! Mein Kriterium, das

sich nur auf das Bildchen auf der äußern, gegen die Welt zugekehrten, Fläche der Retina bezieht, bleibt durchaus unangefochten. — Aber die Antwort auf des Recensenten Frage: „nun, wie also und wodurch die innern von den äußern Augenbildchen von einander unterscheiden?“ — Das bleibt nun meine schwierige Aufgabe. Hier trifft der Recensent mit dem in Nr. 1. zusammen, und ich habe beiden scharfsinnigen Gegnern Red und Antwort zu stehen.

Es ist also der inhaltschwere Einwurf in Nr. 1. den ich jetzt zu beseitigen habe: „Wer sagt mir, dem Erkennenden, denn, daß die eine Wahrnehmnng von dem Bildchen auf der Netzhaut erzeugt, also Vorstellung im Wachen, die andere nur von den innern Organen des Sehens hervorgebracht, also Traum-Vorstellung sey?“ — Der Einwurf ist um so bedeutender, als das Daseyn des Augenbildchens im wachendsten Zustande nicht gefühlt werden kann, und der Sehende ohne die Entdeckung der Physiologie nicht das geringste von der ambulanten Bildergalerie wüßte, die er in seinem Augapfel mit sich trägt.

Beati possidentes: der Mensch wird geboren mit dem ihm von der Natur aufgedrückten Bewußtseyn von einer realen Objectivität, er ist also durchs Geburts-Recht in den wirklichen

Besitz dieses Bewußtseyns gesetzt. Das ist selbst der Fall mit dem Idealisten; auch er mußte erst Realist seyn, ehe er Idealist wurde. Will er, ein Apostat, nun mein ererbtes Besitzthum vom Bewußtseyn einer realen Objectivität, als ein unrechtmäßiges Besitzthum, anfechten, so habe ich vor einem unpartheyischen Richter den großen Vortheil über ihn: daß nicht ich mein angeerbtes Besitzthum von der Wahrheit der Objectivität, als schon von der Natur mir wie ihm mitgegeben, erst noch zu beweisen habe; er ist es vielmehr, der die Wahrheit seiner idealistischen Ansicht, als einer gegen die Natur streitenden Speculation, zu erweisen hat. Kann er dieß nicht, kann er den Einwand von dem im Wachen vorhandenen, im Traume fehlenden Augenbildchen, als dem untrüglichen Kriterium beider Zustände, nicht widerlegen, so hat er von Rechtswegen den Proceß verloren.

Nun zur Antwort auf die zweite Frage in Nr. 1.: „Auf der andern Seite, wenn ich auch der sinnlichen Objectivität ganz gewiß seyn kann: mit welchem Rechte schreibe ich dem von ihr aus blos Erschlossenen gleiche Objectivität zu?“

Das Erschlossene ist nun freilich etwas blos Subjectives, in meinem Gehirn Erzeugtes; — — wie nun ihm auch reale Objectivität zu-

schreiben? Aber (wie ich schon vor 14 Jahren an einen berühmten Philosophen schrieb,) der subjectiven Idee, wenn sie nach den strengsten Denkgesetzen logisch wahr ist, d. h. wenn sie wahrhaft consequent gedacht ist, und von anerkannt wahren Prämißen ausgeht, muß auch eine objective Realität zukommen. Das scheint sich mir schon im gemeinen Leben zu bewähren. Der scharfsinnigen gleichsam transcendenten, Idee Columbs von einem jenseitigen Welttheile fern hinter den Säulen des Herkules — entsprach ein wirkliches Amerika. Newtons auf größere mathematische Schärfe, als Cassini's, gegründeten und daher zum Voraus gebilligten Theorie von der an den Polen eingedrückten Erdkugel, entsprach die nachher gefundene objective Wirklichkeit der subjectiven Idee des tiefen Denkers. Kurz, dem höchsten Scharfsinne, insofern er subjective oder ideale Wahrheit aufdeckt, wird immer objective Realität entsprechen müssen. Die höchste aller idealen Wahrheiten, die Krone aller Früchte des Denkens, die Idee einer obersten Weltursache ist der menschlichen Vernunft so nothwendig, daß sie, wenn sie sich selbst consequent bleiben will, dieser ihrer höchsten Idee entweder reale Existenz nothwendig zuschreiben, oder aber sich selbst als Vernunft ganz aufgeben, mithin sich selbst als Wahnwitz

erklären muß; indem sie theoretisch eine oberste Ursache anerkennen muß, und sie doch nicht in der Wirklichkeit gelten lassen will.

V.

So existirt also außer mir eine reale Sinnenwelt! — Eine Schöpfung, in der, beseelt durch den allmächtigen Vereinigungstrieb der Liebe, alles keimt, blüht, lebt, und selbst das Sandstäubchen nur dem Auge des Materialisten todt erscheint. — Nicht eine begreifbare Atomenwelt; nein, eine unbegreifbare Welt von lauter Unendlichkeiten!

Muß denn nicht die Materie ins Unendliche theilbar seyn? Gewiß! denn gäbe es lezte Theilchen, so dürften diese keine Ausdehnung mehr besitzen, weil sie sonst noch theilbar, also auch noch nicht die lezten Theilchen wären. So verbirgt also jeder auch noch so eng begränzte Körper, das kleinste Sandkörnchen, nach innen zu, die Eigenschaft der Unendlichkeit in sich; denn sonst wäre er ja nicht ins Unendliche theilbar! Der materielle Stoff (so schloß ich in meinen schüchternen Blicken) tritt also nach innen zu aus der begränzten Sinnenwelt heraus, und treibt seine, meinem sinnlichen Auge verborgenen, Wurzeln hinüber in eine gränzenlose Welt. Und ist er

denn auch nach außen zu wirklich realiter begränzt? Er scheint es mir zu seyn, und würde es seyn, wenn unser Begriff von Größe, von Nähe und Entfernung nicht ein subjectiver, von der Seele selbst erzeugter Begriff wäre. Wie groß ist dies Sandkörnchen? Ich weiß nicht zu antworten: Nahe ans Aug gehalten, finde ich es so groß, wie mir der Mond erscheint. Und jener unermeßliche Weltkörper, der hoch dort oben als Fixstern funkelt, erscheint mir nicht größer als ein Sandkorn. Wo ist hier ein absolutes Maaß der wahren Größe? Und welches ist der rechte Maaßstab für die Entfernung, in welcher ich den äußern Gegenstand zu setzen habe, um von seiner wahren Größe ein wahres Urtheil zu fällen? Hier, im Begriffe der begränzten Ausdehnung und Größe erkenne ich nur Relatives, das als solches, mehr subjectiv, kein reines Objectiv-Reales seyn kann. Und hier ist es, wo nach meinem Dafürhalten der objective Realismus durch den subjectiven Idealismus von den grobmateriellen Begriffs-Schlacken geläutert werden dürfte, um in seiner jezt höhern Dignität zur Idee einer unbegreiflichen unendlichen Welt zu führen.

So ist also jeder Körper, so klein er sey, in Kraft seiner innern unendlichen Natur, zu groß für unsern Begriff von positiver Begrän-

zung, in welche wir den handgreiflichen Stoff einrahmen. Und dieser unser Begriff von positiver Begränzung ist zu klein, selbst zu engbegränzt, für den innerlich unendlichen Körper, der in seinen verborgenen Wurzeln in eine übersinnliche Welt hinüber schweift; — mithin dieser unser materialistische Begriff zu eng, zu ungenügend für den nach Natur-Wahrheit forschenden Geist. Jezt ist mir das Sandstäubchen, das ich in meiner geistigen Blindheit meiner Aufmerksamkeit nicht werth hielt, jetzt ist es mir ein bewunderungswürdiges Naturräthsel, ein tiefes Geheimniß. Und die ganze Natur erscheint mir, vom höhern Glanze der Verklärung umstrahlt, noch weit heiliger als zuvor.

Vierter Abschnitt.

Moralische Freiheit und Nothwendigkeit.

I.

Hätte der Mensch, bei Begehung einer guten oder aber einer schlechten Handlung, anders handeln können, als er wirklich gehandelt hat?

Diejenigen, welche diese Frage bejahend beantworten, statuiren ein Verdienst und eine Schuld im handelnden Menschen, machen ihn zurechnungsfähig für Lob und Tadel, Lohn und Strafe, in der gegenwärtigen wie in der zukünftigen Welt, und erheben ihn damit zum freien Wesen, das den ersten Bestimmungsgrund seiner Handlungsweise aus sich selbst nimmt, unabhängig von aller Causalität der äußern Welt und der innern Geistesbildung oder Verbilduug. — Eine Ansicht, die mit dem natürlichen Gefühl des Menschen am meisten

übereinstimmt und der Menschenwürde am besten zu entsprechen scheint.

Inzwischen führt diese Art zu philosophiren, consequent verfolgt, zu den anmaßendsten, ja zu schrecklichen sowohl theoretischen als praktischen Consequenzen.

In theoretischer Hinsicht erscheint jetzt der freie Mensch begabt mit einem Vermögen, welches, erhaben über alle sinnliche und geistige, noch so reizende und verführerische, noch so verständige, ja selbst noch so vernünftige Beweggründe zum Handeln, — das Böse als anerkanntes Böses eben so gut wollen kann, wie das Gute als Gutes. — Auf dieses Resultat muß zu allerletzt nothwendig die Bejahung der obigen Frage zurückführen, wenn die Untersuchung wirklich in die Tiefe gehen und nicht blos höchst oberflächlich und seicht geführt werden soll. Daher denn auch selbst unter den neuesten Vertheidigern der Freiheit die tiefer denkenden auf einen Teufel im Menschen und somit auch auf einen Höllenfürsten zurückkommen und zurückkommen müssen, und deßhalb nur von den weniger consequenten Köpfen, die aber dennoch der Behauptung beipflichten, daß der Mensch anders hätte handeln können als er gehandelt hat, verspottet und als Obscuranten verschrieen werden. Nein, ist jene Behauptung die

richtige, so giebt es auch ein Radical-Böses. Aber schwer ist es freilich zu begreifen, wie ein so abhängiges Wesen, wie der Mensch, das nicht durch sich selbst geworden, ein Ding von gestern das morgen wieder verschwindet, mit einem souveränen Freiheits-Vermögen begabt seyn soll, wie es im ewigen Ur-Wesen selbst nicht absoluter gedacht werden kann. Und dennoch ist es dies souveräne Vermögen, was die ächten, die wahrhaft consequenten Freiheitslehrer und selbst die größten Theologen unter ihnen, wie der tiefe Samuel Clarke, wörtlich behaupten. Ist aber das nicht Vermessenheit des schwachen Sterblichen!

In practischer Hinsicht fällt nicht nur der, vielleicht nur dem äußern Scheine nach, Fehlende unter die schärfste Kritik seiner Neben-Menschen, sondern auch der gefallene Mensch unter das furchtbarste weltliche Richter-Amt. Ein Mord, begangen unter dem Zusammenflusse der unglücklichsten Umstände, die in ihrer ersten Veranlassung der Thäter nicht eigenmächtig hervorgerufen hat, die vielmehr schwer auf ihn drückten: schlechte Eltern, schlechte Erziehung und Beispiele, rohes Naturell, leidenschaftliches Temperament, ja selbst die Heftigkeit der schönsten aller Leidenschaften, der Liebe, krankhafte körperliche Impulse 2c. — der Mörder

hätte auch anders handeln und nicht morden können: er ist also des Todes schuldig, ja, nach einigen Gesetzbüchern, des Marter-Todes durchs Rad.

Diese und noch viele andere Inconvenienzen, welche bei consequenter und tiefer Verfolgung der Ansicht hervortreten: daß der Mensch anders hätte handeln können als er bereits gehandelt hat, — mußten wohl die Philosophen der andern Parthie, nämlich die Deterministen, vor Augen gehabt haben, ehe sie das Gegentheil zu behaupten und die moralische Freiheit zu läugnen die Vermessenheit und die, wie es scheint, unwürdige Selbst-Verläugnung haben konnten. Denn fühlt sich der Mensch nicht frei? Ist er nicht auf das Festeste überzeugt, daß er etwas wollen und anch nicht wollen könne; daß er unter mehrern Gegenständen, die ihm zu Gebot stehen, die freie Wahl habe; daß sein Entschluß kein von Außen aufgedrungener, sondern sein eigener selbstständiger Seelenact sey, daß er also auch sich anders hätte entschließen können? Spricht also nicht das angeborne natürliche Bewußtseyn für die moralische Freiheit? Und heißt es nicht, den Menschen zuletzt zur Maschine entwürdigen, wenn er das Gute — und ebenso freilich auch das Böse — nicht mehr frei wählen, sondern zu dem einen wie dem

andern durch Beweggründe des Verstandes und der Sinnlichkeit, die durch den Causal-Nexus bedingt sind, wenn gleich seinem Gefühl nach freiwillig angeregt, doch im Grunde mit geheimer Nothwendigkeit gezwungen werden soll?

Was für die Philosophie des Determinismus, an dessen Spitze übrigens die scharfsinnigsten Geister stehen, von Spinoza, Hobbes und Peter Bayle an, bis herab auf die Heroen der neuen deutschen Philosophie, — was für sie allein noch theoretisch sprechen kann, ist, daß beim Determinismus der menschliche Verstand zufrieden gestellt wird mit seiner unabweislichen Forderung: Keine Wirkung ohne Ursache, keine Handlung ohne Motiv, also auch keine Wahl ohne überwiegenden Grund; also Abhängigkeit von einem Causalnexus der ganzen Natur, dem sich der Mensch als bloßer Theil derselben nicht zu entreißen vermag; also geheime Nothwendigkeit selbst in der scheinbar freiesten That. — Und in praktischer Hinsicht: daß, wenn der Determinismus zur Staatsmaxime erhoben würde, das menschliche Herz nicht mehr zurückschaudern dürfte vor den barbarischen Straftheorien, deren Opfer mehr Unglückliche als eingefleischte Teufel waren.

Es ist nicht meine Absicht, hier in die Erörterungen und Beweisgründe für und wider

die eine und die andere der beiden Hypothesen von der moralischen Freiheit und Nothwendigkeit näher einzugehen; was ich in frühern Schriften zumal auch in der Naße'schen Zeitschrift für die Anthropologie, Jahrg. 1824. 1tes Vierteljahrsheft (in der Abhandlung über Spontaneität, moralische Freiheit und Nothwendigkeit) gethan habe. — Nichtsdestoweniger muß ich hier nothwendig einen der Streitpunkte herausheben, weil er zum bessern Verständniß eines Versuches dient, den ich zur Erweiterung unserer Ansichten über Freiheit und Nothwendigkeit wagen werde.

II.

Der große Vertheidiger der Freiheit, der Engländer Samuel Clarke, lehrt im Wesentlichen Folgendes: „Jedes vernünftige Wesen ist der Nothwendigkeit in eben dem Maaße unterworfen, als es passiv ist, und hingegen frei, in der Eigenschaft eines Agens. Der Beweggrund zu irgend einer Handlung ist immer auf eine nothwendige Weise im Verstande gebildet worden; darin haben die Deterministen vollkommen Recht. Aber ein Anderes ist Denken, Urtheilen und Beipflichten, und ein Anderes actu Wollen und Handeln, was ein wirklich Actives ist. Indem man den Beweggrund

des Verstandes (das Motiv der Handlung) mit dem Anfange der wirklichen Bewegung, d. i. der Handlung verwechselt und behauptet: Der Geist habe kein anderes Principium der Bewegung als den bloßen Beweggrund, bei welchem lezterem er sich doch ganz passiv verhält, so läßt man den Geist so wenig activ seyn, als es eine Waage seyn würde, die, mit der Eigenschaft der Wahrnehmung und dem Selbstgefühl begabt, sich fälschlich einbilden würde, sie bewege sich aus sich selbst, ob sie gleich nur eine durch das überwiegende Gewicht ihr blos mitgetheilte Bewegung besitzt. Denken, Urtheilen, Beipflichten auf der einen Seite, und actu Wollen und Handeln auf der andern Seite, hängen von ganz verschiedenen Principien ab, die unter sich so wenig in Verbindung stehen, als das Vermögen den Eindruck in sich aufzunehmen, und das Vermögen zu handeln. Weder Gott noch die Menschen können es vermeiden einzusehen, daß eine Sache wahr oder schicklich zur Ausführung sey, wenn sie von ihrer Wahrheit und Schicklichkeit überzeugt sind. Aber das ist noch nicht das Handeln; so wenig als man sagen kann, daß die Allgegenwart Gottes, als nicht von seinem Willen abhängend, eine göttliche Handlung sey. Das physische Vermögen zu handeln, das in Gott wie in

dem Menschen das Wesen der Freiheit ist, hört nicht auf gerade das nämliche zu bleiben vor und nach dem Endurtheile des Verstandes. Setzen wir den Fall, es leuchte aus verschiedenen Verheißungen hervor, in diesem Augenblicke laute das Urtheil des göttlichen Verstandes, daß es nicht vernunftgemäß sey, heute die Welt zu zerstören; folgt daraus, daß das physische Vermögen die Welt zu zerstören, welches in Gott ist, heute nicht das nämliche sey und bleibe wie in jeder Zukunft?"

„Die moralische Nothwendigkeit ist also sowohl in Gott als in den Menschen keine absolute Nothwendigkeit. Gott billigt allezeit und zwar auf eine nothwendige Weise, was gut und recht ist; er kann nicht anders. Aber wenn er handelt, obgleich seine Handlungen allezeit gut und gerecht sind, so handelt er stets mit Freiheit; weil er zu gleicher Zeit ein rein physisches Vermögen besitzt, auch anders handeln zu können, als er wirklich handelt. Würde es sich anders verhalten, so würde die Gerechtigkeit in Gott in nichts von der Gerechtigkeit eines Unterrichters verschieden seyn, der eine gerechte Sentenz in Vollziehung bringt und damit seine Schuldigkeit thut, indem er thut, was er zu thun sich nicht enthalten durfte und konnte. In Gott könnte dann keine moralische Voll-

kommenheit statt haben. Denn in Allem, was moralisch ist, muß etwas geschehen, was, kraft der Macht des Handelnden, auch nicht hätte geschehen können. Eben darin besteht das Wesen der Moralität einer Handlung. Würden die Acte der Güte und Barmherzigkeit Gottes physisch eben so nothwendig seyn, wie seine Allmacht es ist, so bliebe es nicht minder thöricht, ihm für seine Wohlthaten Dank zu bringen, als wenn man ihm für seine Allgegenwart danken wollte."

„Es giebt also kein nothwendiges Band zwischen dem billigenden Beweggrund zur Handlung und der Handlung selbst; zwischen dem was passiv und dem was activ ist; und es ist also nicht der Verstand mit seinen Beweggründen die eigentliche Quelle unserer Handlungen. Denn auch ein der Handlung unfähiges Wesen kann dennoch der Empfindung und Wahrnehmungen fähig seyn. Das eigentliche Princip jeder Handlung ist vielmehr das Vermögen der Selbstbewegung, das in den Thieren die Spontaneität und in den vernünftigen Wesen die eigentliche Freiheit ausmacht. Hier ist nur der Unterschied: im Menschen ist diese physische Freiheit von dem Gefühl und Bewußtseyn des moralisch Guten und Bösen in der Handlung begleitet, und daher trägt sie vorzugsweise den

Namen der Freiheit; in den Thieren hingegen ohne jenes Gefühl und Bewußtseyn. Die Kinder endlich, besitzen von Anfang an, die nämliche physische Freiheit wie die Erwachsenen; und in dem Verhältnise, wie sie an Jahren und Fähigkeiten wachsen, werden sie stufenweise nicht freier, nur moralischer."

„Ohne einen sittlichen Unterschied unter den Dingen — keine Religion. Und woher diesen sittlichen Unterschied nehmen, wenn man kein Thun annimmt? Und wo kann es ein Thun geben, wo es keine Freiheit giebt?"

Gegen dies glänzende Räsonnement Clarke's, das ich übrigens hier nur im allergedrängtesten Auszuge mitgetheilt habe (aus meiner oben erwähnten Abhandlung in der Nasse'schen Zeitschrift) hatte ich Einwürfe erhoben, welche, wie es mir scheint, den Clarke'schen so reell scheinenden Inhalt in blose blendende Phrasen auflösten.

Nämlich ist das Vermögen der Selbstbewegung, was die eigentliche Freiheit ausmachen soll, nicht mit Nothwendigkeit an die Vorstellungen des Verstandes gebunden, unabhängig selbst von der Vernunft und dem in ihr geschriebenen göttlichen Gesetze; so haben wir unläugbar zwei wesentlich verschiedene geistige Prin-

cipien im Menschen: ein vernünftiges und ein freies. Daraus folgt, daß das vernünftige Princip nicht frei sey, gerade weil es nicht das freie Princip ist. Wie sich denn auch das freie Princip im Sünder gegen das vernünftige aufzulehnen, und es zu besiegen scheint. Aus dieser gewaltsamen Trennung des Willens von der Vernunft und ihrem mehr oder weniger ähnlichen oder unähnlichen Verstandes-Reflexe, welcher Trennung noch von den heutigen Freiheitslehrern gehuldigt wird und gehuldigt werden muß, zog ich nun unter andern nachstehende Folgerungen, welche wohl Einwürfe gegen jede wissenschaftliche Freiheitslehre seyn und bleiben dürften.

Erstens fehlt es jezt im Menschen an einem psychischen Princip, als dem Subject, dem die Zurechnungsfähigkeit zugetheilt, mithin die Zurechnung aufgebürdet werden könnte. „Wenn jede Handlung, die vom Vermögen der Selbstbewegung abstammt, wesentlich frei und nur aber im Menschen, im Gegensatze von den Thieren, mit dem Gefühl und Bewußtseyn des moralisch Guten und Bösen in der Handlung begleitet ist;" — so glaube ich, ist es doch einzig dies Gefühl und Bewußtseyn des moralisch Guten und Bösen, die Neigung und der Hang zum Guten oder Bösen, was

in sittlicher Hinsicht den Werth oder Unwerth einer Handlung bestimmt, und nicht die Handlung an und vor sich selbst. Der Wille selbst sey also noch so frei, — diese Freiheit bedeutet in sittlicher Hinsicht gar nichts; und aller Werth einer Handlung hängt einzig von dem Beweggrunde ab, sey dieser nun ein sinnlicher oder nicht; dieser Beweggrund aber erfolgt, nach Clarke so wie nach allen Philosophen, als vom Causal-Nexus bedingt, mit reiner Nothwendigkeit. Welches von beiden geistigen Principien, frage ich nun, eignet sich bei einer bösen That zur Zurechnung? das vernünftig-verständige Princip, das den Beweggrund zur That hergab? Aber es ist ja, nach Clarke's offenem Geständniß, mehr nicht als ein blos passives Princip, dem Gesetze der Nothwendigkeit im Satze vom zureichenden Grunde unterworfen! Oder aber das freie Princip? das aber als solches, wohl zu merken, ohne Bewußtseyn des moralisch Guten und Bösen ist, (denn dies Bewußtseyn gehört dem vernünftigen Princip an.) Aber das hieße ja den zwar physisch Schuldigen, aber moralisch Unschuldigen, zur Rechenschaft ziehen wollen! das hieße das Thier im Menschen, das die That begangen hat, als ein freies Agens strafen wollen, weil der Teufel im Menschen, der den Beweg-

grund zur That erdacht und das freie Princip dazu aufgewiegelt hat, als ein nothwendiges Patiens billigermaaßen weder vor Gott noch den Menschen strafbar ist. Es hilft nichts, wenn man beide Principien in böswilliger Harmonie brüderlich vereint voraussetzt: immer bleibt das freie Princip ein vernunftloses, das nicht denken kann; und das vernünftige ein unfreies, das so denken muß. — Möge es dem zarten Gewissen der Criminalisten, insofern sie nämlich der geistigen Duplicität im Menschen huldigen müssen, überlassen bleiben, den des Todes wahrhaft Schuldigen unter den Zwillings-Inquisiten, dem freien und dem vernünftigen Princip, scharfsinnigst auszumitteln. Allerdings verfährt die Justiz am sichersten den Schuldigen zu treffen, wenn sie, ungewiß welcher von beiden der eigentlich Schuldige sey, mit Einem Hiebe Beiden den Kopf abschlägt; sey es auch daß an einem von Beiden ein — arithmetisch genommen freilich nur halber — Justizmord begangen werde.

Zweitens: Wenn Clarke sagt: „Gott urtheilt unfehlbar von den Dingen und billigt was gut ist durch physische Nothwendigkeit seiner Natur; aus dieser Nothwendigkeit ist jede Idee von Handlung ausgeschlossen. Aber das Thun kommt von einem activen

Princip, welches die Idee der Freiheit wesentlich in sich schließt," — so sage ich dagegen: Auch der Mensch, nach dem Scheine der Dinge urtheilend, billigt was ihm gut und nützlich scheint, und er ist darin so nothwendig physisch gezwungen, wie, nach Clarke, Gott selbst hinsichtlich auf wirkliche Wahrheit gezwungen ist. Wie kann aber jetzt der Mensch noch Verdienst oder Schuld haben, wenn er den Schein des Guten, in welchen die schlechte Wahl eingehüllt war, mit physischer Nothwendigkeit billigen oder verwerfen mußte? Der, dem ersten Anschein nach so gerechte, Vorwurf Clarke's, den er im verdammenden Tone des strengen Moralisten vorträgt: daß das System des Determinismus weder Recht noch Unrecht, weder Verdienst noch Schuld, weder ein, Gott gefälliges noch mißfälliges Verhalten vernünftiger Wesen anerkenne, und daß dieses System die Sittlichkeit und Religion untergrabe, — gilt also in der That der durch Clarke auf's schärfste zugespitzten Freiheitslehre selbst eben so gut als dem Determinismus, und jene Verdammungsformel löst sich jetzt in leere Deklamation auf. Traurige Freiheitslehre, die gerade in ihrem höchsten Fragepunkt über Verdienst und Schuld mit dem selbst rohen und mechanischen Determinismus auf Einer Linie

steht, und nur durch blendende Phrasen sich über denselben zu erheben sich das Ansehen giebt!

Freilich möchte die Lehre von Verdienst und Schuld in jeder Theorie immer eine unüberwindliche Schwierigkeit darbieten, weil die wirkliche Existenz von beiden selbst noch nicht ausgemittelt ist. Wir pochen, sagte ich schon anderswo, auf ein Verdienst, das unsern Namen trägt, als einzig unser Werk, und vergessen, daß wir auf den Schultern Anderer stehend (unserer Eltern, Lehrer rc.) zur Höhe der Tugend gelangt sind; und indem wir blos vorwärts auf den Besitz unseres moralischen Eigenthums, nicht aber rückwärts auf die Bedingungen dieses Reichthums schauen, — ignoriren wir nicht, gleich dem reich gewordenen Armen, die vorausgegangenen fremden milde Beiträge? — Und Schuld, ja ein niederschmetterndes Wort! Soll und darf sie aber dem Menschen ganz imputirt werden? Ich zeigte anderswo, wie sie in ihrem unmerklichen Anfange mehr den Unmündigen als den Mündigen treffe. Ueberdies hatten schlechte Eltern, schlechte Erzieher und Freunde, verderbliche Lectüre rc. auch mit Schuld an dem künftigen Verbrecher; und doch soll er die Schuld allein und ganz tragen; er soll auch

die Schuld der erstern, ohne die seine Schuld nicht so groß angewachsen, vielleicht gar nicht geboren wäre, mit auf seine Rechnung nehmen? Wird nicht ein gerechter Richter von dem, aus so vielen und unzähligen Factoren zusammengesetzten, Produkte der Schuld, die jetzt das Verbrechen eines Einzigen heißt, nach den Regeln der Gesellschaftsrechnung nur einen kleinen Quotienten in Rechnung bringen dürfen? Und wie schwer, wie unmöglich, gleich der Wurzel aus einer irrationellen Größe, möchte dieser kleine Quotient vom menschlichen Richter auszurechnen seyn? Kürzer und juristischer ist freilich die ganze Schuldsache abgethan, durch eine Klage auf den menschlichen Hals, durch eine actio in solidum, wo Ein Hals für die übrigen Hälse einstehen, und Einer für Alle zahlen muß. (Siehe meine Untersuchungen über die moralischen und organischen Bedingungen des Irrseyns und der Lasterhaftigkeit. Heidelberg 1826.)

Drittens scheint es mir, daß Clarke zu viel und eben darum nichts beweise. Indem er lehrt: „Die Handlungen der Kinder so wie die aller lebenden Geschöpfe sind alle wesentlich freie Handlungen; und die Kinder werden in dem Verhältnisse wie sie an Jahren und Fähigkeiten wachsen, stufenweise, nicht freier,

nur moralischer;" — so nimmt er der Freiheit, als etwas dem Vernünftigen Menschen nicht mehr ausschließlich Eigenthümlichen, wieder allen höhern Werth und Vorzug, um deren Willen gerade die Lehre von der Freiheit auf's künstlichste zugespitzt worden ist. Also nicht mehr der freie Wille, sondern einzig die Vernunft ist es, die den Menschen vom Thiere, den Mann vom Säugling, den Weisen vom Thoren unterscheidet; denn in allen diesen ist ja, nach Clarke, der Wille gleichmäßig frei. Und eben deßwegen, weil es nicht Freiheit ist, was den Weisen vom Thoren unterscheidet, muß auch der Tugendhafte und Lasterhafte nach einem andern Criterium, als dem der Freiheit, beurtheilt werden. Wenn also aller Vorzug des Menschen ausschließlich in der Vernunft liegt, und nicht in der Freiheit des Willens, was gerade der Determinismus ebenfalls lehrt, so stehen mithin Beide, der Indifferentismus, d. i. die Lehre von der absoluten Freiheit, und der Determinismus hinsichtlich ihres moralischen Werthes abermal auf einer und derselben Linie.

Viertens: Indem Clarke, der als wahrer Philosoph den großen Satz des zureichenden Grundes nicht verwerfen kann, so weit dem Determinismus vollkommen Recht giebt, daß alle Verrichtungen des Verstandes und der

Vernunft im Empfinden, Denken, Urtheilen, Billigen und Mißbilligen mit Nothwendigkeit erfolgen müssen und rein passiv sind, und ihm nur der Wille allein, als frei, ein Agens ist; und indem doch auf der andern Seite die Vernunft, und nicht der freie Wille, welchen alle Thiere mit dem Menschen gemein haben sollen, das Höchste im Menschen dargestellt; so würde nach Clarke, ein Passives (nämlich die Vernunft) das Höchste, und ein Actives (nämlich der freie Wille) das Niedere im Menschen seyn. — Eine ziemlich verkehrte Rangordnung!

Doch um nicht zu weitläufig zu werden, übergebe ich meine weitere frühere Einwürfe, und ich füge nur hinzu, daß sie, so viel ich weiß, noch nicht widerlegte Einwürfe bleiben, nicht blos gegen die subtile Freiheitslehre Clarke's, die unstreitig unter allen Freiheitstheorien bei weitem die verständigste, klarste und decidirteste ist; sondern, was die Hauptsache ist, auch Einwürfe sind und bleiben gegen die noch bis auf den heutigen Tag von allen Freiheitslehrern geforderte und gebilligte gewaltsame Trennung des Willens von der Vernunft und ihrem Verstandes-Reflexe, wodurch einer geistigen Duplicität im Menschen gehuldigt wird.

In die Identität von Vernunft und Wille setze ich das Göttliche im Menschen, dessen

Geist nicht zweierlei ist: eine separate Vernunft und ein separater Wille; sondern Eins: ein Vernünftig-Wollender. Diese Ansicht führte mich in meinen Betrachtungen über moralische Freiheit ꝛc. vom Jahre 1818 auf einen religiösen Vernunft-Determinismus, den ich jezt, doch nur im leichtesten Umrisse, erst noch einmal andeuten muß, um ihn dann, von dem ihm noch anklebenden alten Adam von homme machine, gereinigt und mit dem angebornen natürlichen Bewußtseyn und Gefühl von Freiheit ausgesöhnt, in höherer Würde hervorgehen zu lassen.

III.

Nicht die Spielsucht des grübelnden Verstandes, noch der Kitzel eines literärischen Namens haben mich vor mehr als 20 Jahren angetrieben, den Determinismus veredeln und womöglich überschreiten und durchbrechen zu wollen; nein, es war Drang des Herzens, das sich Luft machen mußte, es war eine gewisse philosophische Verzweiflung, in welche mich auf der einen Seite heiße Sehnsucht nach geistiger Erhebung, und auf der andern die hohen Verheißungen der Stoa gestürzt hatten. Was helfen sie mir, sagte ich zu mir selber, diese Göttersprüche Epictets und Mark. Aurels, um sich

über die Uebel der Welt zu erheben, die alle sich auf denjenigen hohen Grad der Kultur des freien Willens gründen, da der Mensch sein Gemüth zu einer Harmonie mit dem Willen Gottes stimmen kann, wenn er will; — was helfen sie mir, diese mir erst so heiligen, jezt lächerlichen Lehren, die sich so ganz in mein Denksystem verwebt haben, wenn ich diesen freien Willen, diese Selbstmacht nicht besitze? — Besitze ich Selbstmacht, besitzen Andere, mit denen ich verkehre, Selbstmacht? Oder sind sie mit mir nicht mehr als eben mit Gefühl und Bewußtseyn begabte Maschinen-Menschen, die wir so handeln müssen, wie wir handeln? Kann ich mich und sie achten, oder nicht? — Das auszumitteln war mir jezt eine heilige Aufgabe für mich selbst, für meine eigene Ruhe.

Ich ging aus von der vorläufigen Frage: Was ist wohl unter Freiheit des reinen Geistes zu verstehen? Mag sie darin bestehen, daß er das, als solches anerkannte, wahrhaft Gute wollen oder auch nicht wollen könne? Gewiß nicht! Er muß vielmehr seiner hohen Natur nach, nur aber freiwillig und mit höchster Lust, das Gute stets wollen und vollbringen. Hier ist das Müssen zugleich das Wollen selbst. Dieser Trieb des reinen Geistes zum Guten ist nichts Anderes als die stete Sehnsucht

zur Annäherung zu Gott, als der ersten Ursache und dem höchsten Gut; er macht als intelligenter Trieb, in welchem Wille und Vernunft, als das Göttliche im Geiste, Eins sind, die eigentliche Natur des Geistes aus, und ist ihm eingepflanzt wie den Gestirnen die Centripetal-, wie allem Materiellen die Schwerkraft. Und eben darin, daß dieser vernünftige Wille und Trieb der reinen Geister zum höchsten Gut in seiner Wirkung nicht mehr durch äußere Einflüsse gehemmt ist, besteht seine Freiheit, die, wie jede Freiheit überhaupt, nichts Anders ist, als die von außenher ungestörte Wirkung des innern Triebes.

Diese lautere Wirkung des innern Zuges zu Gott, als dem höchsten Gut, sagte ich, kann in den höhern Geschöpfen der Geisterwelt von außenher nie gehindert werden, weil es für sie entweder keine Außenwelt mehr gibt, oder doch nur eine verklärterer Natur, wo die dann noch vorhandenen äußern Umstände stets auf das Innigste mit ihrem innern Triebe zum Guten harmoniren, so daß die seligen Geschöpfe stets in freiester Befriedigung ihrer hohen Neigung begriffen sind. Also kann auch dort oben in den Regionen des reinen Geister-Geschlechts, in dem Wohnsitze der Genien und Heroen, Freiheit nie zum Gegenstand der Sehnsucht werden,

eben weil sich der Geist nie gehemmt fühlt. So wie nicht mehr bei einem längst freien, sondern nur bei einem Sklavenvolke, das zur Morgenröthe der Freiheit heranreift, der Begriff von politischer Freiheit aufwacht und Interesse gewinnt.

Eben so, stelle ich mir vor, muß im Geisterreiche, wo Alles vom göttlich-intelligenten Triebe beseelt ist, das Gute walten in seiner höhern Dignität, wo es, als Vollkommenes, noch ohne Gegensatz des Bösen existirt; so daß das Böse und sein Gegensatz, das Gute, das aber jezt nicht mehr das hohe, reine, vollkommene Gute ist, denn das Vollkommene kann keinen Gegensatz mehr haben, — nur erst in niederer Region durch eine Brechung der Geistesthätigkeit mittelst des organischen Gehirns erzeugt werden, und ins Bewußtseyn treten konnten; daß mithin das Trachten nach dem Bösen nur von Privation der Vollkommenheit zeugt, in Folge welcher der jezt menschliche Geist nach einem Scheingut als nach einem wahren Gut trachtet, wie schon Plato lehrte.

Moralische Freiheit, so wie Gut und Böse, sage ich, sind also auch nur blos menschliche Begriffe. Nur der Sinnen-Mensch, der Geist im Sklavenkittel, der Sklav mit dem Königsherzen, nur er, eben weil er alle seine Ver-

standesbegriffe mittelst des, mehr oder weniger glücklich organisirten Gehirns durch die mehr oder weniger günstigen Sinnen-Erfahrungen erhält und sein unsterblicher Geist sich durch leibliche Bande in seinen Regungen gehemmt fühlt, konnte auf einen Unterschied zwischen Gut und Böse, d. i. zwischen einem wahren und einem Scheingut, stoßen, und moralische Freiheit, als das Wahlvermögen zwischen dem wahren und falschen Gut, zur Sprache bringen.

Verlassen wir nun die Freiheit der Geisterwelt, wie ich sie mir erdichtet oder geahnt haben mag, und steigen herunter zum Sinnen-Menschen, untersuchend, wie es um seine moralische Freiheit stehe, und ob sein constatirtes Wahlvermögen, das ihm nie und nimmermehr abgesprochen werden kann, auf bloßer Scheinfreiheit beruhe oder nicht?

Gewiß! ein Strahl jenes intelligenten Triebes zum Guten, zum höchsten Gut, der den Geistern eingepflanzt worden und ihre Natur gründete, funkelt auch im Sinnenmenschen mitten durch seinen organischen Erdklumpen hindurch und spricht sich in allen und jeden Handlungen desselben aus, wenn gleich weniger oder mehr, bis zum Anamorphotischen gebrochen. Denn der intelligente Göttertrieb wirkt jezt, gebunden durch Fleisch und Blut, abhän-

gig von Verstandesmotiven, die durch Sinnen-Erfahrungen bedingt sind, und er verbirgt in dieser Gestaltung sein Daseyn in dem Maaße, als der Mensch sich zu Verirrungen und Missethaten herabwürdigt; gleich der, nach dem Mittelpunkt der Erde ziehenden, Schwerkraft, die sich im steigenden Luftballon zu verläugnen scheint und dennoch nicht aufhört auch im Aufsteigen eines jeden Körpers wirksam zu bleiben.

Ein Bestandtheil der Freiheit reiner Geister existirt also auch hier unter dem Monde. Er leuchtet als der angeborne, unauslöschbare, sich selbst gewisse und über alle Skepsis erhabene Freiheitssinn hervor; und ist als solcher Freiheitssinn unabhängig von aller Außenwelt, besteht auch bei den ungünstigsten Außenverhältnissen, und ist demnach dem, dem Naturzwange unterworfenen, Sinnenmenschen nicht mehr abzusprechen.

Dieser Freiheitssinn, der aber, wohl zu merken, den Sinnenmenschen noch nicht wirklich frei macht, ist es, der sich selbst in den verkehrten, unmoralischen Handlungen ausspricht. Er will, der Bösewicht, das Gute, — dies ist der Freiheitssinn, den er selbst nicht unterdrücken kann noch will, so wenig wie der in die Höhe steigende Körper seine Schwerkraft. Und doch thut er das Gegentheil, wie der Luftbal-

lon sich vom Mittelpunkte der Erde entfernt, — dies ist der Naturzwang, die Anknüpfung des ersten Gliedes der Kette unserer Schlüsse und Handlungen an die physische Welt, an das jähzornige, rachsüchtige Temperament, schlechte Erziehung 2c.; wodurch gerade eine solche Reihe von Vorstellungen determinirt wurde, welche die Vorstellung des wahrhaft Guten verdunkelten und an dessen Stelle ein Scheingut (Reichthum, Ehre 2c.) unterschoben. Indem er aber die unselige That vollbringt, muß er sein so schreckliches Entfernen vom ächten Guten büßen in der Disharmonie der vollbrachten That mit der innersten Natur seines hohen Triebes zum Guten, der durch den schrecklichen Verstoß des Verstandes jezt beleidigt, als anklagendes Gewissen in ihm auftritt.

So stammt also, nach meiner jezt mit dem natürlichen reinen Gefühle harmonirenden Ableitung, das Gewissen, nicht aus der Reflexion des Verstandes, wie ich selbst früher angenommen hatte, sondern tiefer her aus dem in den Sinnenmenschen herabgestiegenen göttlichen Triebe zum Guten, also aus der übersinnlichen Welt ab.

Das ist aber alles, was des Menschen Freiheitssinn, als der eine Factor der wirklichen Freiheit, in ihm factisch wirkt und nüzt.

Dieser angeborne Freiheitssinn, dieser in-

telligente Göttertrieb, im Menschen von der Geburt an gebunden durch die Corporisation, ist im Anfange noch nicht frei und ungehindert wirkender Trieb; er ist nur als Saamenkorn des einst blühenden und Früchte tragenden Triebes in den Boden der Sinnlichkeit, als ein göttlicher Funke in ein irdisches Gehäus, hingelegt, bestimmt allmählig heranzureifen und endlich, wie durch einen Geburtsact frei geworden, durch die Sinnlichkeit hindurch zur tugendhaften That hervorzubrechen.

Wie nämlich die Leibesfrucht nach einem Gesetze allmähliger Fortbildung und Heranreifung sich in feierlicher Stille nach der Außenwelt hinarbeitet, um ihrem passiven Kerkerleben endlich zu entfliehen und es mit einem activen zu vertauschen; eben so arbeitet der geborne Mensch, in Kraft seines angestammten intelligenten Triebes, nach einem Gesetze allmähliger Verstandes-Entwicklung die Schranken roher Sinnlichkeit allmählig durchbrechend, sich nach einer moralischen Welt hin, um in ihr nicht mehr blos als passives, sondern als actives Mitglied aufzutreten.

Indem somit der Mensch bestimmt ist, den in ihm im latenten Zustande ruhenden Character eines moralischen Wesens immer mehr und mehr zu manifestiren, d. h. aus einem pas-

siven Gliede in der Natur sich, kraft des eingebornen göttlichen Funkens, allmählig zu einem activen hinaufzuschwingen; so bringt also der Mensch die Freiheit, zu der er bestimmt ist, nicht schon als solche mit auf die Welt, sondern nur die Grundlage dazu, den göttlichen Trieb. Wirkliche moralische Freiheit, d. h. wirkliche Activität (im Gegensatze mit Passivität) ist mithin ein Produkt aus zweien Factoren: der eine Factor ist der eingeborne intelligente Trieb, der Freiheitssinn; den andern Factor begründen äußere günstige Einflüsse, (glückliche Organisation, sittliche Erziehung rc.) durch welche die göttliche Vorsehung den innern latenten, durch die Korporisation gebundenen Trieb immer mehr und mehr entbinden und zum Durchbruch als ein wirklich Actives gelangen läßt; wie die äußere Sonnenwärme die Früchte der Erde, wiewohl diese mit innerer Lebenskraft begabt sind, zur Zeitigung heranreifen macht, und, wo sie fehlt, die Keime unentwickelt in der Erde zurückläßt.

Indem ich hiemit die geistige Activität des Sinnenmenschen, d. h. die moralische Freiheit, auf den angebornen Trieb zum Guten, zum höchsten Gut, als dessen Ziel beziehe; so bleibt das Gute das nothwendige natürliche Motiv des Willens. Das ist nun der Punkt, wo der

Verstand mit seinen erworbenen wahren oder falschen Begriffen vom wirklichen und vom blos scheinbaren Guten, unter welches leztere sich das Schädliche und Falsche verbirgt, also wo der Verstand in seiner richtigen oder falschen Anwendung der angebornen Vernunft-Ideen des Wahren, Guten und Schönen, nothwendigerweise einfällt und, den unabweisbaren Forderungen des großen Satzes vom zureichenden Grunde huldigen müssend, weiterhin die Hauptrolle übernimmt.

Hier nun im Kreise der erworbenen Verstandesbegriffe entsteht erst der Unterschied zwischen dem Tugendhaften oder Weisen und dem Lasterhaften oder Thoren. Und somit glaube ich die Geburtsstätte und den Sitz des verbrecherischen Entschlusses nicht mehr in der hohen und lichten Region der gottverwandten Vernunft, sondern in dem niedern Reviere des verfinsterten Verstandes nachweisen zu können; was ich in meinen „Ideen zur Begründung eines obersten Princips für die psychische Legalmedizin, Heidelb. 1829", so wie in meinem „Skepticismus in der Freiheitslehre in Beziehung zur strafrechtlichen Theorie der Zurechnung, Heidelb. 1830" auszuführen gesucht habe. — In dieser Ansicht möchte des edlen Grohmann's inhaltschweres Wort seine psychologische Begründung

finden: „Die Sünde zieht sich mehr von unten hinauf als von oben herunter."

Nach allem diesem besteht also die Freiheit des menschlichen Geistes in einer, von der göttlichen Vorsehung durch günstige Außenverhältnisse veranstalteten Entbindung des angebornen intelligenten Triebes zum Guten, also in einer durch das heilige Gesetz der Nothwendigkeit hervorgerufenen Activität des Geistes. Denn wo sich der eingepflanzte Trieb zur Urquelle alles Guten, d. h. wo sich das Göttliche selbst im Menschen manifestirt, da hört der Mensch insoweit auf, mitten in der Sinnenwelt, wo nur die Gesetze der Passivität herrschen, selbst ein Passives zu seyn.

Also nur der Tugendhafte ist frei, weil nur er insoweit ein wirkliches Agens ist. Der Lasterhafte besitzt nur den Freiheitssinn, und bleibt trotz desselben insoweit nur ein Passives, als der ihm angeborne intelligente Trieb selbst noch im gebundenen Zustande schlummert und nur im gebrochenen Strahle, dem Freiheitssinne, als anklagendes Gewissen durchschimmert. — Welch herrlicher Preis der Tugend: das beseligende Gefühl und Bewußtseyn wirklicher Freiheit! O Mensch — wenn du anders kannst, — eile und mache dich frei!

Aber das ist ja jezt wieder unsere anfäng-

liche Frage: Ob der Mensch Selbstmacht besitze; ob er sich selbst vervollkommnen könne; ob er mit seinem blosen Freiheitssinne sich in den Stand wirklicher Freiheit hinauf schwingen könne mitten durch die äußern Hindernisse, Bedrängnisse und Reitzungen der Sinnlichkeit?

Ich antworte: derjenige Mensch, der nicht will vollkommener werden, der kann auch nicht durch sich selbst, wohl aber durch besondere Veranstaltung der Vorsehung, vollkommener werden. Sein angeborner Trieb zum Guten ist für jezt noch, so lange kein besserer Wille erwacht, im gebundensten Zustande.

Aber du, den die Tugend rührt, der du dich sehnest alle Tage besser und edler zu werden, — bleibt dein Vorsatz ein kraftloses Wollen eines dem äußern Naturzwange unterworfenen Wesens? So frägst du zweifelhaft und angstvoll dich selbst. Wie? schämst du dich nicht des Zirkelschlusses, der dir hier in deiner Frage entschlüpft? Ist denn dein ernstlicher Vorsatz, alle Tage ein besserer Mensch zu werden, nicht selbst schon der Anfang der Tugend? Merkst du also nicht, daß dein gebundener Trieb zum Guten durch göttlichen Vorschub schon beginnt entbunden und frei zu werden, indem du deinen schönen Vorsatz faßtest? Du hast ja schon, ohne daß du es weißt und also auch ohne dafür

dankbar zu seyn, von oben herunter so viel Beistand in Außendingen erhalten, daß du bereits soweit frei geworden bist, um dir selber mittelst der Anweißungen deines Verstandes eine immer günstigere Außenwelt (z. B. gute Bücher, den Umgang mit guten Menschen rc.) zu suchen. Das, was du erst vom Himmel zu erflehen wähnest, hast du ja der Hauptsache nach schon früher von ihm erhalten. Sey mit offenen Augen nicht blind!

Vorsatz ist nun der Anfang, der Uebergang zur wirklichen That. Vollbringst du sie, so bist du in Hinsicht dieser tugendhaften That ein freier Geist, ein wirkliches Agens; was dir dein hohes Gefühl selbst sagt. Vollbringst du aber die löbliche That selbst nicht, so wirst du dich selbst nicht frei nennen; dazu bist du zu beschämt. Vielmehr wird ein inneres nagendes Gefühl dich gegen dich selbst empören, wird dir das Bild der Freiheit vorhalten, die du jetzt verscherzt hast. Doch fasse Muth, mein Freund, und zürne nicht der peinigenden Gefühle, die dein Herz in Unruhe setzen; sie sind die noch einzige Schönheit im fehlenden Menschen, eine Wohlthat in der moralischen Natur. Denn deine Reue erzeugt nun neuen, verstärkten Vorsatz; sie entbidet deinen gebundenen Trieb zum Guten um einen Grad weiter; du bist schon

freier als du warst, und das durch dich selbst, durch den göttlichen Funken in dir, und nicht von außenher. Dein darauffolgender, durch die Reue veranlaßter, neuer ernstlicherer Vorsatz entbindet den gebundenen Trieb um noch einen Grad weiter u. s. f. Siehst du also! in eben dem Augenblicke, da du das Gute willst, kannst du auch in einem gewissen Grade; und somit bleibt jeder gute Vorsatz im Menschen nicht kraftlos.

Jetzt sind mir die Göttersprüche der Stoa keine unnützen, lächerliche Worte mehr; indem sie meinen Verstand erleuchten und mein Herz entzücken, werden sie mir die stärksten Motive gut zu handeln, der ich ja nur nach Motiven handeln kann und muß. Und wer anders war es, als die Vorsehung, die mich durch äußere günstige Veranstaltung (als den andern Factor der Freiheit) diese hohen Motive kennen lernen ließ?

Aber das Unerreichbare des Stoischen Ideals? O gerade das so hoch gesteckte Ziel, dem ich mich kümmerlich kaum nur ein Bischen von weitem anzunähern vermag, ist es jetzt, was mich, statt zu schrecken, nur mit desto höherm Muthe erfüllt. Denn diese unerreichbare, und dennoch als wahr vom Verstande laut gebilligte, Moral giebt mir die Bürgschaft

von der eigenen, über die Endlichkeit des Zeitlebens weit hinaus ragenden Natur meines Geistes. Wie nämlich die Tugend und Weisheit selbst schwer und als ganz rein nur erst in einer übersinnlichen Welt erreichbar sind; so muß auch das in der Tugendlehre aufgestellte Princip der Weisheit, hier unterm Monde, nothwendig, gleich einem unersteigbaren Montblanc, weit über die Wolken hinausschauen; und kann daher für einen aus der Zeitlichkeit in die Ewigkeit aufstrebenden Geist vorerst nur ideelle Wahrheit enthalten, im öftern Widerstreite mit der Realität der sinnlichen Natur. Also für einen Geist zur Ewigkeit geboren, muß die Moral nothwendig durch ihre steile Höhe schwierig und nie ganz erreichbar seyn. Eine leichte und süße Moral ist keine Moral mehr für ihn, den Unsterblichen! Und so ist und bleibt mir, dem Starken im Wollen und dem Schwächlinge im Vollbringen, die Stoische Moral der klarste Spiegel, in welchem ich mich entzückt als Zögling der Ewigkeit erkenne; wo ich hingegen in Epikurs Spiegel mein Bild als genuß-suchendes Ephemeron erblicke, an dem mit jeder Stunde neue Runzeln der Vergänglichkeit aufbrechen.

Also bis dahin, bis zum kühnen, wenn gleich so unendlich oft verunglückten, Streben nach dem Stoischen Ideal der Vollkommenheit

führt mein religiöser Vernunftdeterminismus! der nur in so weit den Namen des Determinismus verdient, als die hervorgerufene Activität des menschlichen Geistes, wodurch er zum freien Wesen wird, unter dem heiligen Gesetze der Nothwendigkeit steht; indem selbst die richtigen Begriffe des Verstandes, die die Bedingung seiner vernunft-gemäßen und also freien Handlungen sind, von äußern günstigen Einflüssen abhangen; woraus zulezt allerdings als nothwendige Folge hervorgeht: daß der Mensch nicht anders handeln konnte, als er in Folge seiner gehabten richtigen oder falschen Begriffe gehandelt hat.

Aber man beweise mir doch, wenn auch nur durch ein einziges Factum in der Welt- und Menschengeschichte: daß jemand wirklich anders hätte handeln können als er gehandelt hat! Aller Beweis kann nur bis dahin reichen, daß jemand anders hätte handeln sollen. Hier spielt das Wörtlein „Wenn" (wenn dieses oder jenes nicht gewesen wäre, so würde ich anders gehandelt haben) seine große Rolle; und es ist nichts Anderes als eben der große Satz des zureichenden Grundes, der sich durch das kleine Wörtchen „wenn" gerechtfertigt darstellt.

Dieser Satz des zureichenden Grundes, der alle unsere Handlungen despotisch beherrscht, ist

wohl nur das große Werkzeug, der Zauberstab der Vorsehung, um das vorherbestimmte Schicksal, mitten in einer Welt voll eigenwilliger Wesen, in gewisse Erfüllung geben zu machen; und selbst frei handle ich nur nach dem Willen desselben. Was schadet mir das aber, wenn jene überwiegende Gründe für die Tugend, die mich jezt für sie mit Nothwendigkeit determiniren, vorherbestimmt waren? Ich folge ihnen ja nicht als blinder und dummer Sklav, sondern als hellsehender Geist und einzig und allein darum, weil ich, in Folge des Göttlichen in mir, ihnen vorher meinen Beifall geschenkt habe. Und daß ich ihnen meinen Beifall schenken mußte, was schadet das wiederum dem Adel meines Wesens, wenn Gott dieses mein Wesen von so hoher Natur gemacht hat, daß es, indem es nur dem Vortrefflichen den Beifall zollen kann, denkt und handelt Ihm ähnlich; und daß Er nichts durch mich Gutes geschehen lassen will, als bevor es meinen wirklichen Beifall erhalten hat?

Hier ist es also — im nicht anders haben handeln können als man bereits gehandelt hat, — wo meine Lehre mit dem bisherigen Determinismus in Eins zusammen zu fallen scheint, in der Wahrheit ihn aber nur bestreift, um sich sogleich wieder von ihm zu entfernen und sich in ihrer höhern, dem Geiste im Sklavenkittel

angemessenern, Würde darzustellen. Denn ich glaube bewiesen zu haben — was dem bisherigen Determinismus der Philosophen unüberwindliche Schwierigkeiten bleiben:

daß das strafende Gewissen nicht aus der Verstandes-Reflexion, in Folge welcher bei einer begangenen schlechten That die Summe der Gegengründe erst nach vollbrachtem Verbrechen größer scheint als die Summe der Gründe, — sondern aus dem beleidigten Freiheitssinn, also aus der übersinnlich-moralischen Welt abstamme.

daß der Tugendhafte, nicht aber der Lasterhafte, als solcher frei ist, d. h. als wirklich actives Wesen, als geistiges Agens mitten in der Sinnenwelt hervorragt.

daß selbst im Lasterhaften, wiewohl er als solcher ein blos passives, von Leidenschaften gezogenes Wesen ist, die Reue und guten Vorsätze wirklich freie Acte darstellen.

daß der Mensch, wiewohl er nicht anders handeln konnte als er bereits gehandelt hat, dennoch, in Folge jener Reue und guten Vorsätze, in Zukunft anders, d. h. besser handeln wird als er bisher konnte; und also bei ihm der Schluß vom Sollen auf das Können allmählig schon hie-

nieden der Anwendung näher gebracht wird. In welcher Hinsicht ein mit Weisheit und psychologischem Scharfsinne abgewogenes Strafrecht, indem es zu guten Vorsätzen führen wird, in seiner hohen Wichtigkeit hervorgeht.

Endlich, glaube ich, zwei bisher einander feindlich entgegengesetzte wichtige Momente: wirkliche Activität des Geistes und den despotisch zwingenden Satz vom zureichenden Grunde, — unbeschadet der eigenen Natur eines jeden derselben — friedlich mit einander ausgesöhnt zu haben. Denn das Gute, wornach jezt im Tugendhaften der glücklich entbundene göttliche Trieb frei zielt, bleibt ja selbst das Höchste aller Motive, und damit feiert der große logische Satz gerade seinen schönsten Sieg. Ja, ich möchte behaupten, daß im höchsten Gut, als dem höchsten Motive für reine Geister, die geheime Quelle gefunden seyn dürfte, aus welcher der Satz vom zureichenden Grunde als unabweisliche Forderung des menschlichen Verstandes entsprungen und als oberste Denkregel und wichtigster Grundsatz der Logik aus der Geisterwelt auf den Sinnenmenschen übergegangen ist.

Wie nach allen diesen meinen religiösen Vernunft-Determinismus auszeichnenden Eigenheiten, und ich möchte sagen Vorzügen, derselbe

dennoch in den verschiedenen Recensionen mit dem gewöhnlichen philosophischen Determinismus verwechselt werden konnte; nach welchem der Mensch, der Tugendhafte so gut wie der Lasterhafte, eben nur, zum Unterschiede vom Thiere, das Zusehen bei seinem Handeln hat; und immer, auch in den edelsten Handlungen, auf dem nämlichen Punkte der Passivität (in Folge des zwingenden Satzes vom zureichenden Grunde) stehen bleibt, ohne fortzurücken zum wirklichen Agens; weil er des angebornen, anfänglich latenten, aber durch Gottes weise Fügung äußerer Einflüsse (als dem andern Factor der factischen Freiheit, — was eben das Deterministische in meiner Ansicht allein noch bedingt) stufenweise entbundenen göttlichen Triebes zur Urquelle alles Guten ermangelt; — wie diese so auffallende Verwechslung, sage ich, bei gelehrten Richtern statt haben konnte, bleibt mir eine wahre Unbegreiflichkeit.

IV.

In dem so eben angedeuteten religiösen Vernunft-Determinismus glaube ich denselben bis zur ungezwungenen Anerkennung ächter Geistesactivität im Tugendhaften erhoben und dadurch den bisherigen Determinismus der Philosophen glücklich überschritten zu haben.

Freilich schmachtet noch in demselben der fehlende Mensch und noch mehr der Verbrecher, schuldlos unter dem schmähligen Joche der Passivität des verfinsterten Verstandes; in wiefern dieser nicht anders kann, als dem mächtigen Grundsatze vom zureichenden Grunde huldigen und demzufolge unter den gerade gegebenen Umständen sündigen zu müssen.

Ist es aber auch wirklich an dem, daß der Mensch, durch Beweggründe zu einer Handlung bestimmt, in der That sich als ein ganz rein passives Wesen verhält? daß sein Wille mit Recht mit einer Waage zu vergleichen sey, wo die Vernunftgründe einerseits und die sinnlichen Neigungen andererseits die Stelle der Gewichte vertreten; und wo ein neu hinzutretender sinnlicher oder moralischer Beweggrund zu einem neuen Gewichte wird, deren mehrere und stärkere endlich das Uebergewicht bekommen müssen und den Menschen mit mechanischer Nothwendigkeit handeln machen?

Betrachte ich den Menschen, wie er gewöhnlich betrachtet zu werden pflegt, isolirt und blos nach seinem individuellen Verstandescharakter, so ist der Verstand in ihm allerdings an Befolgung jenes Grundsatzes sklavisch gebunden und der Mensch mehr nicht als ein passives Wesen. Betrachte ich ihn aber, von

einem höhern Standpunkt aus, nach seinem universellen Vernunftcharakter, den ich ihm im ersten Abschnitte dieser Schrift vindicirt habe, wo über, hinter und im individuellen Verstande die allgemeinen Vernunftprincipien des Wahren, Guten und Schönen wie aus einem Hinterhalte den Verstand erst beleben und beseelen, und dieser jezt als mediatisirte Vernunft, d. h. als mehr oder weniger grad oder krumm gebrochener Strahl der Vernunft selbst hervorgeht; — so verschwindet auf Einmal alles Maschinenmäßige in Beziehung auf den zwingenden Grundsatz vom zureichenden Grunde. Denn meine Billigung des Beweggrundes, der mich jezt handeln macht, — ohne welche meine vorangegangene Billigung der angebliche Beweggrund, als solcher, selbst kraftlos und unmächtig bliebe und nicht mehr eigentlicher Beweggrund wäre, — diese meine Billigung des Beweggrundes ist durchaus gar nichts anderes, als eben die geschickte oder ungeschickte Anwendung, die mein erleuchteter oder verfinsterter Verstand vom allgemeinen Vernunftprincip des Wahren oder Guten oder Schönen macht. Und daß mein richtig urtheilender Verstand wahrhaft gezwungen ist anzuerkennen, daß zweimal zwei Vier ist, ist jezt so wenig etwas Mechanisches, daß es vielmehr von dem Siege der

reinen untrüglichen Vernunftwahrheit, also von der ächten Activität eines Geistes Zeugniß ablegt.

Also sage man nicht mehr mit Clarke, (man sehe den 2ten Artikel dieses 4ten Abschnitts) der, wiewohl der schärfste Gegner der Deterministen, dennoch denselben bei weitem zu viel einräumt, — man sage nicht mehr: der Beweggrund zu irgend einer Handlung bilde sich im Verstande auf eine rein passive Weise. Nein, hier in der Billigung der Gründe, wodurch sie erst zu eigentlichen Beweggründen werden, ist die selbstthätige Vernunft der im Hinterhalte verborgene, von dem Verstande als dem blosen Organe recht oder schlecht, ganz oder halb verstandene Souffleur. Also selbst in der Handlung des Bösewichts ist Activität des Geistes nicht zu verkennen, nur ist sie eine getrübte, den Geist selbst ganz entstellende, anamorphotische Activität.

Jezt hoffe ich, ist mein religiöser Vernunft-Determinismus bis zu dem Punkte erhoben, wo alles Maschinenmäßig-Passive selbst im lasterhaften Menschen verschwindet. Während im homme machine der nothwendig bestimmende Grund zu einer guten oder schlechten Handlung zu allerlezt in der Außenwelt lag, und er also handeln mußte, wie es diese Au-

ßenwelt heischte, ganz in Sklavendienst derselben versunken; so lautet es jezt ganz anders, indem die gegebenen Wirkungen der Außenwelt auf den Menschen nicht mehr, wie beim Maschinenmenschen, mathematisch berechnet und vorher bestimmt werden können; sondern verschieden ausfallen, je nach dem verschiedenen Stande der mehr oder weniger getrübten Activität des Geistes; von welchem verschiedenen geistigen Zustande die Billigung oder Mißbilligung der Beweggründe zum Handeln einzig und allein abhängt.

Für dieses Räsonnement von dem über, hinter und im Verstande selbst stets wirkenden selbstthätigen Vernunftprincip spricht nicht undeutlich die Physiologie in ihrer Erklärung des Seh-Actes, in Folge welcher die Entfernung, die Größe, die Wölbung ꝛc. eines äußern Gegenstandes (wie wir im 3ten Abschnitte ersehen haben) von der Seele nicht blos passiv gesehen, sondern erschlossen wird. Also verhält sich nur schon bei dem geringsten sinnlichen Seh-Acte die Seele nicht blos passiv, als beschauend, sondern zugleich selbstthätig. Und sie sollte noch ein blos Passives seyn, da wo es die Billigung oder Mißbilligung der s. g. Beweggründe gilt? — Wichtiges Zeugniß der Physiologie für den jezt nicht mehr maschinenmäßig wirkenden Satz vom zureichenden Grunde!

Ein noch sprechenderes Zeugniß für meine Ansicht bietet mir die Lebre des verstorbenen geistreichen Hartmann's dar, (der Geist des Menschen. Wien 1820) indem er darthut: daß nicht nur bei den Aeußerungen des höhern Denkvermögens, sowie bei den Verrichtungen der Einbildungskraft, sondern selbst bei allen noch so gemeinen sinnlichen Anschauungen, d. i. bei jeder Aufnahme eines, von einem äußern Gegenstande entworfenen, Bildes ins Bewußtseyn, das psychische Princip sich nicht blos leidend verhalte; nach der sonst gewöhnlichen Vorstellungsweise, wornach man das Vorstellungsvermögen mit einem Spiegel vergleicht, in welchem sich die Außenwelt blos abbilde; sondern daß in allen diesen noch so sehr den Schein des Passiven an sich tragenden Verrichtungen ein stets lebendig reges, nach Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit strebendes, selbstthätiges oberste Princip, — eben das psychische Princip, welches den Acten des Willens vorsteht, nachzuweisen sey. — Woraus Hartmann den Schluß zieht, daß das im Urtheilen und Schließen, d. i. im Denken thätige Princip von dem, welches will, nicht unterschieden sey.

Auch Heinroth stimmt in seinem Systeme der psychisch-gerichtlichen Medizin (S. 281) der Behauptung bei: daß jede psychische Function,

selbst der Act des sinnlichen Wahrnehmens auf einer Seelenthätigkeit beruhe; und daß wir uns beim Sehen, Hören ꝛc. nicht die Merkmale der sinnlichen Gegenstände nur auf eine passive Weise aufdrücken lassen; sondern daß wir bei allem Empfinden zugleich denken und urtheilen, ohne uns dessen bewußt zu seyn.

Wenn übrigens diese ausgezeichneten Physio-Psychologen unter dem alle Functionen belebenden psychischen Princip den gewöhnlichen Verstand und Willen verstehen und damit den Menschen hierin blos von Seiten seines individuellen Characters auffassen; so ist mir, den Menschen von Seiten seines universellen Characters ergreifend, der Verstand und Wille die mediatisirte Vernunft selbst, wie ich im ersten Abschnitte dargethan zu haben glaube. Mithin ist auch die Billigung eines Beweggrundes, der mich jezt handeln macht, in der That ein selbstständiger Act meines Geistes; wenn es gleich wahr bleibt, daß, nach erfolgter Billigung, die Handlung selbst mit physischer Nothwendigkeit erfolgen mußte.

Nun drängt sich aber allerdings wieder von neuem die alte Frage auf: Ob denn der Mensch wirklich schuldlos sündige, indem sein verfinsterter Verstand nicht anders kann, als den Schein des Guten für das Gute selbst

zu halten und alle Menschen dem zwingenden Grundsatze vom zureichenden Grunde huldigen müssen? Die Billigung des Beweggrundes, wodurch dieser erst seine zwingende Macht erhielt, war ja ein selbstständiger Act des Geistes? Führt das nicht auf die Spur eines absolut bösen Triebes, eines Radical-Bösen im Geistergebiete?

Ich ging bei der Gründung des religiösen Vernunft-Determinismus von der freien Vernunft reiner Geister aus, die nur das Gute will, und wovon der gebrochene Strahl auch noch im Sinnenmenschen funkelt als progressiver Geistertrieb nach einem unendlich hohen Gut, nach Gott, als dem Centrum alles Guten. Unmöglich kann dieser hohe Trieb, ohne sich selbst wieder aufzuheben, zugleich ein absolut böser Trieb seyn oder neben einem solchen bestehen. Einer schließt den andern aus. Daraus folgt, daß das Böse selbst nichts Absolutes, sondern blos etwas Relatives ist, bedingt in der Organisation und Cultur des Verstandes, — ein Relativ-Böses, das, als nicht absolutbös, zum Wohl des Ganzen dienen muß.

Und hier ist es, wo ich auf den Punkt gelangt bin, von wo aus ich an dem bisher dargestellten religiösen Vernunft-Determinismus auch noch den allerlezten noch anklebenden Fle-

cken eines maschinenmäßigen Müssens auslöschen zu können hoffen darf.

Ich habe nämlich allerdings (zu Anfang des dritten Artikels dieses vierten Abschnitts) schon in die Prämissen, von welchen aus ich den religiösen Vernunft-Determinismus ableitete, einen gewissen Determinismus zum voraus hineingelegt und mich dadurch der Schuld einer Petitio principii blosgestellt; indem ich von folgender Frage und ihrer Beantwortung ausgieng: „Was ist wohl unter Freiheit des reinen Geistes zu verstehen? Mag sie darin bestehen, daß er das, als solches anerkannte, wahrhaft Gute wollen oder auch nicht wollen könne? Gewiß nicht! Er muß vielmehr, seiner hohen Natur nach, nur aber freiwillig und mit höchster Lust, das Gute stets wollen und vollbringen. Hier ist das Müssen zugleich das Wollen selbst. Dieser Trieb des reinen Geistes zum Guten ist nichts Anderes als die stete Sehnsucht zur Annäherung zu Gott, als der ersten Ursache und dem höchsten Gut. Er macht als intelligenter Trieb ... die eigentliche Natur des Geistes aus.“

Nun ist es zwar wohl wahr: wo das Müssen zugleich das freie Wollen ist, und Beides in Eins verschmolzen ein neues Eigenes geben, da findet zwar die Anwendung des Be-

griffes von einem maschinenmäßigen Determinismus nicht mehr statt. Dennoch ist auch ein deterministisches Element darin durchaus nicht zu verkennen. Dieses verschwindet aber gänzlich, indem ich meine Ansicht dahin rectificire und läutere, daß ich sage:

Indem im Bereiche des Gebietes der Freiheit reiner Geister keine aus der empirischen Welt stammende Bestimmungsgründe mehr liegen können, als welche sämmtlich blos die Freiheit der Sinnenmenschen angehen, so schwebt also dort in jener reinen Höhe unumwölkt das göttliche Gesetz dem freien Geist als Reiz zur Befolgung vor. Diesem Reize nun, sage ich, folgt er durchaus freiwillig und gar nicht gezwungen; aber er folgt ihm stets, und das aus einer ganz natürlichen Ursache. Denn sollte er diesem Reize nicht freiwillig folgen, sondern freiwillig ihm entgegen handeln, d. h. sündigen wollen; so wäre dies, nach meinem schlichten Dafürhalten, doch wohl nur dann möglich, wenn es in dieser reinen Höhe einen Anlaß zu einer Wahl für den freien Geist gäbe, in die aber offenbar nicht mehr ein empirisches Element, also auch nicht sinnlicher Nutzen influiren dürfte. Eine solche Wahl könnte aber nur dann statt finden, wenn neben dem sittlichen Geistergesetze, von Gott als Reiz aufgestellt, zugleich

auch noch ein unsittliches Geistergesetz, als verführerischer Reiz von einem — Teufel eingeschwärzt, sich dort in der heiligen und übersinnlichen Höhe vorfände. Ist aber die höchste Vernunft ein Absolutes, und kann es, ohne Widerspruch mit der Vernunft, nur Ein Absolutes geben, so giebt es auch keine absolute Unvernunft und absolute Unsittlichkeit, kein Radical-Böses.

Steigen wir nun aus dieser reinen Höhe herab in die Sinnenwelt, so ergiebt sich jezt als Folge, daß also die Billigung des Beweggrundes zu einer schlechten That, wodurch dieser Beweggrund, in Kraft des Satzes vom zureichenden Grunde, erst seine zwingende Macht erhielt, zwar immer ein selbstständiger, und kein mechanisch erzwungener, Act des menschlichen Geistes bleibe, aber nicht absolut-böser Natur seyn könne, sondern blos vom Irrthum des verfinsterten Verstandes zeuge, welcher unter einem Scheingut ein wirkliches Gut zu erhaschen wähnte.

Jezt dürfte selbst die Benennung Determinismus für meine religiöse Vernunft-Ansicht von der moralischen Freiheit und Nothwendigkeit nicht mehr die rechte Bezeichnung seyn. — Uebrigens sind wir hier vorgerückt bis zu jener Kluft, die uns, so lange wir noch durch

das materielle Gehirnorgan denken müssen, — um die reine Wahrheit schauen zu können, unübersteiglich bleibt.

V.

Gehen wir zur Untersuchung der Frage über: Ob und in wie fern, nach dem religiösen Vernunft-Determinismus, eine Zurechnungsfähigkeit im Menschen für Lohn und Strafe statt finde?

Sehr treffend sagt Jarcke (die Lehre von der Aufhebung der Zurechnung durch unfreie Gemüthszustände. Berlin 1829.): „Unsere gesammte Staatseinrichtung, unser häusliches, kirchliches und öffentliches Leben ruht auf der Voraussetzung: daß wir unter Menschen leben und selbst Menschen seyen, welche die Fähigkeit haben, ihre Handlungen nach einem Gesetze, sey es ein göttliches oder menschliches, zu richten; die also durch die Bekanntmachung oder Einschärfung eines solchen Gesetzes bewogen werden können, das Verbotene zu unterlassen, das Gebotene zu thun, die mithin dafür, daß sie ihre Pflicht nicht gethan haben, verantwortlich gemacht, und bestraft werden können."

Gewiß! das ganze gesellschaftliche Leben, wozu ja die Menschen geboren sind, beziebt sich auf die Fähigkeit der Menschen das Rechte wollen

zu können. „Diese Wahrheit sagt Fenelon in der Keller'schen Schrift (indem er von den Vorzügen der moralischen Freiheit spricht,) ist so allgemein anerkannt, daß sie die Hirten und Landleute in den Gebirgen wie in der Ebene fühlen und zum Gegenstand ihrer Lieder wählen; stets besingen sie das Lob der Treue und Rechtschaffenheit, die Reize der Tugend oder die Qual der Bösen. Der gute Wille, die Ehrlichkeit ist es, worauf Kaufleute, Künstler und Handwerker in ihrem wechselseitigen Geschäftsverkehr zählen, indem sie solche Eigenschaften bei jedem voraussetzen. Tugenden sind es, welche dramatische Schriftsteller als das Glück der Menschheit ausmalen. Jede Obrigkeit glaubt in ihren Rathsversammlungen an das Daseyn von Treue und Glauben, an die Macht der Tugend, und stützt ihre Beschlüsse darauf. Denn was würde sie beschließen können, wenn sie das Recht-Wollen und das Recht-Thun für unmöglich halten müßte? Eben so unterrichten alle Lehrer die Jugend in dem, was gut oder bös sey, weil sie voraussetzen, daß der Grund hiervon schon in jedem Menschen liege und sie ihn nur zu wecken brauchten."

Wie schön, wie wahr, tief ergreifend und überzeugend gesprochen! Und dennoch, wage ich zu sagen, welch falscher Schluß wird daran ge-

knüpft! indem beide genannte berühmten Männer und mit ihnen wohl das ganze verehrliche juristische, theologische, philosophische und Laien-Publikum darin den Beweis zu finden glauben für die Existenz einer Freiheit, in Folge welcher der Mensch das absolut Böse, als solches anerkannt, eben so gut wie das Gute wollen könne. — Nein, sage ich, jene große Wahrheit, wie sie von Fenelon und Jarcke ausgesprochen da steht, enthält vielmehr die schlagendsten Gründe für die Existenz des universellen Vernunft-Charakters, den ich im ersten Abschnitte dieser Schrift dem Menschen vindicirt habe; sie zeugt jene Wahrheit vom Göttertriebe, der dem ganzen Menschengeschlechte eingesenkt worden, und jeden einzelnen Menschen zu einem höhern Wesen stempelt, als er bloß nach seinem individuellen Charakter darstellen würde.

Von diesem mir jetzt klar gewordenen universellen Vernunft-Charakter jedes Menschen ausgehend, hoffe ich, soll auch meine jetzt vorzutragende Ansicht von der Zurechnungsfähigkeit des Menschen den höhern Forderungen der rechtsphilosophischen Kritik besser entsprechen als meine in frühern Schriften aufgestellte.

Doch sey vorher eine der merkwürdigsten Inconsequenzen berührt, denen nicht nur so oft

der einzelne noch so verständige Mensch, sondern selbst ganze gelehrte Corpora unterliegen; da es nämlich gerade die Rechtsphilosophen sind, welche durch das ihrem Strafsysteme zu Grund liegende Princip, das Vertrauen in die Wirksamkeit ihrer Strafen wieder lähmen. Denn indem sie, den Determinismus verwerfend, der Lehre von der absoluten Freiheit und von einem bösen Princip im Menschen huldigen, nur um ihre freilich oft empörenden Strafen rechtfertigen zu können, so setzen sie lieber die gewisse Wirksamkeit ihrer Strafmittel auf's Spiel und opfern somit den erwarteten Erfolg derselben dem Princip ihres Systemes auf. Denn während nach der Freiheitslehre die Menschen die Fähigkeit besitzen, dem von ihnen wohlverstandenen und als wahr lebhaft gefühlten und erkannten göttlichen und menschlichen Gesetze nach ihrem Belieben folgen oder aber spotten zu können, mithin die Androhung der Strafen eben so gut erfolglos als erfolgreich bleiben kann; — so heißt es hingegen, im Determinismus: Keine Ursache ohne Wirkung, keine Handlung ohne Motiv; mithin da Drohungen und Strafen zu neuen Ursachen werden, und als Glieder in den Causalnexus eingehen, so können sie nothwendig nicht ohne einige Wirkung bleiben, in Folge welcher der Wille des Menschen

mit den Gesetzen übereinstimmender gebildet werden dürfte, was ja die End-Absicht des Strafrechts seyn soll. Sollten also nicht die Rechtsphilosophen, wenn es ihnen anders Ernst ist, daß die Menschen das Verbotene auch wirklich unterlassen und das Gebotene wirklich thun, sollten sie sich nicht auch theoretisch laut und offen zum Determinismus bekennen, dem sie, ohne es zu wollen, stillschweigend praktisch huldigen?

Und dennoch sind diese Rechtsphilosophen in der That zu loben, daß sie lieber im Widerspruch der Theorie mit der Praxis bleiben wollen, als den bessern und edlern Gefühlen entsagen, die ihnen einen gerechten Widerwillen gegen den mit der levis notae macula eines Maschinen-Menschen gezeichneten bisherigen Determinismus einflößen; und daß sie lieber wollen selbst freie Richter über freie Frevler bleiben, als Maschinen-Richter über Maschinen-Verbrecher. Aber jetzt bin ich auch dreist genug mit der Frage hervorzutreten: Gilt dieser gerechte Abscheu gegen die Lehre vom Maschinen-Menschen, gilt er mit Recht auch dem in dieser Schrift aufgestellten religiösen Vernunft-Determinismus, der ja nicht einmal mehr ein wirklicher Determinismus ist? Hier kommen ja alle Menschen von Seiten ihres universellen

Vernunft-Charakters mit dem darin geschriebenen göttlichen Gesetze dem weisen menschlichen Gesetzgeber freiwillig halbwegs entgegen geeilt; und dieser hat es jezt nur noch mit dem niedern Theile im Menschen mit dem widerspenstigen individuellen Charakter aufzunehmen, der der Cultur und Bezähmung um so zugänglicher seyn dürfte, als ja der bessere Theil im Verbrecher selbst (sein universeller Charakter) für das weise Gesetz gestimmt ist. — Was liegt also noch in der Lehre, daß im Tugendhaften ein Göttliches walte, sein angeborner intelligenter Trieb, der ihn, ihm unbewußt, mit geheimer zauberischer Nothwendigkeit, die zugleich wirklich auch sein eigener Wille und ächte Geistesactivität ist, — zum Guten führt, was liegt in dieser Lehre noch Niedriges, Schlechtes, Schädliches oder auch nur Niederschlagendes? Ist sie nicht trostreicher und erhebender als jene Freiheitslehre, nach welcher der schwache Mensch, dem blinden Schicksal und seiner eigenen Ohnmacht preiß gegeben, und sich selbst überlassen, von Gott verlassen dasteht?

Doch nun zur endlichen Beantwortung der Frage: Ist nach diesem religiösen Vernunft-Determinismus der Verbrecher, troß dem, daß er nicht anders handeln konnte als er nun ein-

mal gehandelt hat, zurechnungsfähig zur Strafe oder nicht?

Ich antworte jezt, nachdem ich meine bisherige Ansicht klarer durchschauet habe und sie consequenter Weise entwickle: Ja, er ist zurechnungsfähig!

Ich habe im 3ten Artikel dieses 4ten Abschnittes die anklagende Stimme des Gewissens bei Vergehungen aus dem beleidigten Freiheitssinn oder intelligenten Triebe zum Guten (als dem einen, ersten Factor und Basis der moralischen Freiheit, d. h. der ächten Geistesactivität) hergeleitet; indem der Verbrecher den so schrecklichen Verstoß seines Verstandes und sein Entfernen vom wahren Guten (dem er sich annähern sollte) büßen muß in der Disharmonie der vollbrachten That, mit der innersten Natur seines angebornen hohen Triebes. In dieser Disharmonie, als der Quelle der Vorwürfe des Gewissens, erkennt der Verbrecher, in Kraft seines beleidigten göttlichen Triebes, sich selbst als einen Fehlenden, d. h. das wahre Gute Verfehlenden, als einen das Göttliche in ihm Entheiligenden, Unrechthandelnden. Er fühlt, wenn auch noch so im Geheimen, sich selbst strafwürdig vor Gott und Menschen. — Das ist erwiesene Thatsache!

Allein das ist noch nicht Alles; es tritt

vielmehr ein weiterer hochwichtiger Umstand hinzu. Indem der Verbrecher seinen universellen Vernunft-Charakter, wodurch er mit der ganzen Menschheit aufs Engste verwandt ist, verlezt hat, so hat er von dieser seiner universellen Seite alle Menschen, gleichsam per consensum, beleidigt; wie die gerührte Saite eines Instruments die gleichgestimmte Saite eines nahe liegenden andern Instruments zittern macht; daher die anklagende Stimme des Gewissens im Verbrecher jezt in allen andern Menschen, welche von dem begangenen Verbrechen in Kenntniß gesezt worden, widerhallt als die Stimme der höchsten Entrüstung ihres eigenen angebornen Freiheitssinnes. Und so wächst diese sich selbst anklagende Stimme im Verbrecher zur entrüsteten vox populi heran, und wird jezt gleichsam zur vox Dei. Indem nun die Justiz den Repräsentanten des universellen Charakters der Menschheit und damit zugleich der hier heiligen Stimme des Volks darstellt, so tritt sie in die Verpflichtung ein, conform dem beleidigten göttlichen Freiheitssinne im Verbrecher, den sich selbst vor Gott und Menschen strafwürdig Fühlenden (wenn auch schon nicht laut Bekennenden) seine That büßen zu lassen und, soweit es blos menschlichen Richtern erlaubt seyn darf, zu strafen. Dadurch entspricht die Justiz nur

den Forderungen, welche der beleidigte universelle Vernunftcharacter des ganzen Volkes an sie stellt; und sie wird zur heiligen Justiz, indem sie der Anklage des göttlichen Freiheitssinnes, der allen Menschen angeboren ist, Gehör giebt. — Somit glaube ich den religiösen Vernunft-Determinismus in vollkommensten Einklang gestellt zu haben mit dem allgemeinen und tief begründeten Volks-Gefühle von einer Sühne, welche die beleidigte Menschheit vom Verbrecher fordert. — Ob es mir hiemit geglückt seyn dürfte, einem in der moralischen Natur des Menschen wahrhaft gegründeten Strafrechts-Princip auf die Spur gekommen zu seyn, muß ich dem unpartheiischen Urtheile tiefer Rechtsphilosophen ruhig überlassen.

Aber so wahr hiemit in meinem religiösen Vernunft-Determinismus das Recht der Justiz: „zu strafen um zu strafen und nicht blos um zu bessern oder zu schützen", als begründet hervortritt; so wahr haftet aber auch eine heilige Pflicht der Selbst-Beschränkung und weiser Mäßigung auf ihr. Da nämlich der Mensch immerhin nicht anders handeln konnte als er nun einmal gehandelt hat; da er den göttlichen Freiheitssinn in ihm nur in Folge seines verfinsterten Verstandes und ihm beigebrachten schädlichen Neigungen beleidigte, welche dem

wahrhaft Guten ein Scheingut, als Motiv zur verbrecherischen Handlung, unterschoben; so ergeben sich von selbst die Schranken, welche der menschlichen Justiz gesezt sind; und wenn sie sich selbst nicht entweihen und an der Menschheit versündigen soll, so muß furwahr! Humanität und weise Mäßigung, wie sie schwache Sterbliche ziert, mit Verbannung aller sinnlichen Rachlust gegen Unglückliche, die das nothwendige Werkzeug des Schicksals seyn müssen, — sich glücklich paaren mit dem Ernste, welchen der beleidigte Freiheitssinn des Volkes wie des Verbrechers erheischt. Jezt wird die Bestrafung von Seiten der Justiz sich darauf beschränken müssen, das Unheil, welches der Verbrecher angerichtet, zwar so viel möglich auf sein eigenes Haupt zurückfallen zu machen; aber immer mit gewissenhafter Berücksichtigung des in ihm schlummernden, nur nicht gehörig entwickelten, angebornen göttlichen Triebes zum Guten; welcher gehörig gepflegt, zur Besserung des Verbrechers so gewiß führen muß, als gewiß er als Mensch auch am universellen Character der Menschheit participirt. — Kann jezt der Staat noch das Recht haben, am Leben zu strafen?

Und somit entspricht diesen Forderungen des religiösen Vernunft-Determinismus aufs

Schönste des hochherzigen und tiefen Grohmanns Strafrechtsphilosophie, die er sowohl in einzelnen Aufsätzen in Naße's und Friedreichs Zeitschriften, als auch in der Schrift: „Ueber das Princip des Strafrechts: der Staat hat kein Recht am Leben zu strafen. Zur Begründung einer philosophischen und christlichen Strafrechtslehre. Karlsruhe 1832" vorgetragen hat; womit auch in der Hauptsache der von Scharfsinn und philosophischer Besonnenheit zeugende Ideengang eines Mehrings, so wie des feurigen Friedreichs edle Bestrebungen übereinstimmen.

Was ich übrigens in frühern Schriften über den Zweck der Strafen nach dem religiösen Vernunft-Determinismus, als Besserungsmittel vorgetragen, indem sich die Justiz zur heiligen Aufgabe machen würde: die Weisheit der Natur in der Einrichtung des Begriffs- und Associations-Vermögens — eine Weisheit der Natur, die ja in des Verbrechers Kopfe so gut waltet wie in dem des Tugendhaften, — mit größtem Scharfsinne zu erforschen und mit der religiösesten Gewissenhaftigkeit zu benutzen, um durch heilsame Züchtigungen so wie durch verständige Belehrungen das verfinsterte Begriffsvermögen verbrecherischer Menschen zu reinigen; — bleibt auch jetzt noch im vollkommensten Ein-

klange mit meiner hier angedeuteten Ansicht von einer wahrhaften Zurechnungsfähigkeit im Menschen.

Unbeschadet der Richtigkeit und Wahrheit, welche in dieser Aufgabe an die Justiz enthalten seyn möchte, gebe ich inzwischen die Schwierigkeit und anscheinende Unmöglichkeit des glücklichen Erfolges der Besserungsstrafen bei von Jugend auf verwöhnten und ausgearteten Menschen gerne zu. Ueber die wahre Ursache dieser traurigen Erfahrung so wie über die ächten Grundsätze einer Besserungs-Methode spricht sich vortrefflich ein Recensent im 13ten Bande der allgemeinen deutschen Bibliothek aus: „Aus allen Instanzen erhellt, daß weder die Deutlichkeit der Erkenntniß, noch die Vorstellung der Beweggründe das allgemeine Mittel sey, feste Entschließungen zu dem Guten bei dem Menschen zu bewirken. — Man hat Entschließung, die nur ein einzelner Act des Willens ist, nicht sattsam unterschieden von der Neigung, die eine fortgesetzte daurende Entschließung ist, ohne welche keine Besserung noch Tugend statt haben kann. — Die Hauptsache ist nun, daß mehrentheils Neigungen vorhanden sind, welche die Entschließung überwiegen. Und wie entstehen denn diese Neigungen? Jede anschauende Erkenntniß des Guten läßt in der Seele einen

gewissen Eindruck von sich zurück. — Jedes neue Anschauen eben desselben guten oder bösen Gegenstandes vermehrt die Masse dieser Empfindungen; und jemehr die Seele dazu sammelt, desto überwiegender wird die Empfindung und bewirkt entweder Neigung oder Abneigung zum Gegenstand, d. i. eine daurende und gegen einzelne Vorstellungen immer stärkere Entschließung den Gegenstand zu wollen oder nicht zu wollen. Es verhält sich damit ebenso als mit dem Urtheilen. So schwer es fällt die Menschen zu vermögen, das für falsch zu erkennen, was sie nach der ganzen Masse ihrer Vorstellungen für wahr halten, wie man es am Aberglaube, Vorurtheilen ꝛc. wahrnimmt; eben so schwer ist es auch den Willen zu beugen, wenn er durch die Masse seiner Empfindungen anders bestimmt ist. — So wenig die innere Ueberzeugung durch eine einzelne noch so richtige Demonstration bewirkt wird; so wenig wird auch die innere Besserung durch eine einzelne noch so deutliche und rührende Vorstellung der Bewegungsgründe bewirkt. Die Besserung des Gemüths geschieht nur nach und nach, eben so wie die Aufklärung des Verstandes. — Die Gewöhnung zum Guten ist wirksamer aufs Herz als die deutlichste Vorstellung der Beweggründe. Kinder und das ge-

meine Volk können nur auf jene, nicht auf diese Art zur Tugend erzogen werden. Bei schon Gutgewöhnten können hernach deutliche Vorstellungen von kräftiger Wirkung seyn; bei Verwöhnten helfen sie wenig oder nichts. — Augenblickliche Besserung ist der Natur der Seele nicht gemäß." (Man sehe die hochwichtige Recension ausführlicher mitgetheilt in meinen Untersuchungen über die moralischen und organischen Bedingungen des Irrseyns und der Lasterhaftigkeit).

Den wahren psychologischen Aufschluß über dies große und unendlich wichtige Gesetz der Gewöhnung zum Guten, welches als goldene Regel in allen Zucht- und Besserungsanstalten, so wie in der öffentlichen und Privat-Erziehung den Vorstehern, Lehrern und Eltern stets vor Augen schweben sollte, — giebt ein tiefer, wenn gleich schon vergessener Denker und geistvoller Vertheidiger der moralischen Freiheit, Christian Weiß. (Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele, Leipzig 1811). Er sagt, und zwar, wie er selbst zugiebt, noch ganz vom Standpunkte des Determinismus aus, der hier eine wichtige Aufklärung findet, weswegen ich seine Worte hier im Auszuge mittheile. „Für die Willkühr (die nach Weiß noch weit entfernt von moralischer

Freiheit ist) giebt es keine ursächlichen Einwirkungen mehr in der Außenwelt (zum Unterschied vom Instinkte), sondern nur noch Veranlassungen; der Causal-Nexus geht über in das Zeitleben allein und in die Reihefolge seiner Zustände und Handlungen. Man kann daher in keinem einzigen Falle, wo Willkühr statt hat, mit Sicherheit vorhersagen, zu welcher Handlungsweise sich der Mensch auf die gegebene Veranlassung bestimmen werde; denn dies beruht auf dem, was sein Ich bis diesen Augenblick geworden ist, welche Ansichten ihm geläufig, welche Neigungen vorherrschend, welche Richtungen zur Gewohnheit geworden sind. Durch den Total-Ertrag des gesammten Zeitlebens, durch den Grad der innern Gewöhnung und Erstarkung, erwächst also jedem Andrange von Außen ein nie zu berechnendes inneres Gegengewicht. Dies Gegengewicht kann zwar die Causalität der Außenwelt in dem Gemüthe unterstützen und fördern, wenn die Richtungen von beiden Seiten gleichartig sind; es kann sie aber auch hindern und aufheben, wenn die Richtungen einander entgegenlaufen. Immer aber bleibt der Charakter der innern Handlungsweise Willkühr; denn in dem einen wie in dem andern Falle geschieht, was geschieht, nicht weil die äußere Verhältnisse es so mit sich brachten

(wie bei dem Instinkte), sondern weil sie das Innere so vorfanden, daß die in ihm durch die Umstände gleichsam angesonnene Wirkung in ihm erfolgen konnte oder nicht. — Das Gesetz, nach welchem die zur Willkühr gehörigen Begehrungen in der Seele erfolgen, kann daher kein anderes seyn als das der Gewöhnung. Was der Mensch in der ganzen Zeit seines innern Lebens lieb gewonnen, was er an sich genommen hat, womit seine Vorstellungen und Gefühle am häufigsten und angelegentlichsten beschäftigt gewesen sind, das wird bei seinem Begehren der bestimmende Grund werden, das wird seinem Wählen den Ausschlag geben."

Leuchtet nicht aus diesen zwei angeführten, höchst wichtigen Stellen Beides, so wohl die allerdings ungemein große Schwierigkeit, als auch nichtsdestoweniger die wirkliche Möglichkeit der Besserung von Grund aus verdorbener Menschen aufs deutlichste hervor? Freilich, wenn man den Menschen, wie bisher, nur von Seiten seines individuellen Verstands-Charakters betrachtet, so möchte die allgemeine Klage der Criminalrichter wie der geistlichen und weltlichen Vorstände von der Unverbesserlichkeit so mancher Bösewichte vollen und unbedingten Glauben verdienen. Wenn aber der universelle Vernunft-Charakter, den ich al-

len Menschen vindicirt zu haben mit Grund hoffen darf, keine Fabel ist, so trägt und verschließt, in Kraft desselben, selbst der tiefst gesunkene Mensch ein Höheres Allgemeines, einen göttlichen Funken in sich als Keim, der nur der äußern Sonnenwärme der Vernunft des Staats bedarf, um aufgeschlossen zu werden und zum Guten heranzureifen. Ist es doch Thatsache, daß selbst die größten Bösewichte in lichten Augenblicken — nicht aus politischer Klugheit, sondern aus dem Vernehmen einer innern heiligen Stimme — den Vorsatz faßten bessere Menschen zu werden, und nur die Ausführung von einem Tage auf den andern verschoben: es ist dies der Ruf und Schrei des angebornen intelligenten Triebes zum Guten, des Freiheitssinns, das, wenn auch noch so schwache, Durchschimmern des universellen Vernunftcharakters!

Nachdem nun in der Gewöhnung zum Guten der Zauberstab glücklich gefunden ist, womit anhaltend berührt die verdorbensten Menschen endlich gut werden; so drängt sich einem die Frage von selbst auf: Wenn der Verbrecher, welcher in einer wahrhaft zweckmäßig eingerichteten Zwangsanstalt zur Gewöhnung zum Guten kräftig angehalten, künftig wirklich besser würde handeln können als er bisher konnte, — wenn er, nach vieljährigem Aufenthalt auf einer

sogenannten Correctionsschule endlich absolvirt, nichts gelernt hat, d. h. künftig nicht besser handelt; auf wen möchte dann wohl die größere Schuld fallen, auf ihn, den Zögling mit dem noch unentwickelten unsterblichen Funken zum Guten, oder auf die verkehrte Pädagogik der Schule? — Diesen göttlichen Funken im Menschen zu entwicklen, zu nähren, zu pflegen und zu erhalten, und nicht ihn, gegen alle Religion, vollens ersticken und tödten zu wollen ist und bleibt die große und heilige Aufgabe der Staatskunst.

VI.

Meiner bis hierher vorgetragenen Ansicht von der moralischen Freiheit und der Nothwendigkeit reihe ich, einer an mich ergangenen ehrenden Aufforderung entsprechend, mein unmaßgebliches Urtheil über eine neue glänzende Hypothese über die moralische Freiheit, zum Schluß hier an. Es wurde mir ohnlängst durch die Wagnerische Buchhandlung zu Neustadt an der Orla eine Schrift auf Auftrag des Verfassers, um darüber meine Meinung öffentlich auszusprechen, zugeschickt, betitelt: „Briefe über die Freiheit des menschlichen Willens. Ein Versuch, die Freiheit mit der sich überall aufdringenden Naturnothwendigkeit in Einklang zu bringen. Neustadt an der Orla 1833 (170 Octavseiten).

— Nach dem kurzen gediegenen Vorworte des Dr. Jonathan Schuderoff's in Ronneburg, wohnt der ungenannte (und mir gänzlich unbekannte) Verfasser, ein Greis, an der Gränze des civilisirten Europa.

Dieser, wie aus der ganzen Schrift hervorgeht, eben so streng consequente, wie humane und ehrwürdig ergraute Denker stützt seine Theorie auf Principien der kritischen Philosophie; und geht mithin aus von einer transcendentalen Freiheit des Menschen als Noumenon oder Mitglied der Geisterwelt, während der Mensch als Phänomenon oder Sinnenwesen den Gesetzen der Nothwendigkeit aufs Strengste unterworfen bleibt.

Daraus schließt der Verfasser: daß die äußern Handlungen ihren durch die Vorsehung genau bestimmten, unveränderlichen Gang fortgehen, und die Freiheit des menschlichen Willens daran auch nicht die kleinste Veränderung bewirken dürfe und könne. Daß nur der Geist des Menschen vollkommen frei sey, indem er, nach den sich selbst gegebenen Gesetzen, (Autonomie) mit Rücksicht auf das Sittengesetz, sich für die Wahl des Guten oder Bösen innerlich bestimmt; gleichviel ob sich diese freie innerste, von allen äußern physischen und psychischen Bestimmungen unabhängige Selbstständigkeit auch

äußerlich durch Handlungen, die in die Sinne fallen, zu erkennen gebe oder nicht. Daß es sich mithin einst vor dem Richterstuhl der Gottheit nichtsowohl darum fragen dürfte: Hast du dieß oder jenes gethan? als vielmehr: Wie hat sich dein freier Geist, als von allen fremden Bestimmungen gänzlich unabhängig, mit bloser Rücksicht auf das Sittengesetz, dabei benommen?

Bündig zeigt nun der Verfasser, wie nicht nur der thierische Wille, den der Mensch mit den Thieren gemein hat (1ter Grad der s. g. Freiheit), sondern auch selbst der eigentlich menschliche (nach Kant empirische) Wille, der von klaren Vorstellungen des Verstandes ausgeht und auf das Relativ-Gute zielt (2ter Grad der Freiheit) durchaus nicht frei sey. Ins Gebiet dieses menschlichen Willens gehören ihm aber nicht nur alle äußere Handlungen der Menschen; die entweder gesetzmäßig und bürgerlich gut sind, wenn der Verstand im Kampfe mit der Sinnlichkeit die Oberhand behauptet, oder gesetzwidrig und bürgerlich schlecht, wenn der Verstand der Sinnlichkeit unterliegt; sondern auch der Entschluß zu einer äußern Handlung, den man bisher der Freiheit des menschlichen Willens zuschrieb, ist dem Verfasser ein durch das Causal-Gesetz mit Nothwendigkeit hervorgerufener Act. Daher auch bei einem begangenen Verbrechen

der strafende bürgerliche Richter nicht die moralisch-schlechte, sondern blos die bürgerlich-schädliche Handlung bestrafen kann.

Nur der eigentlich und absolut freie Wille des Noumenon's, die rein geistige Freiheit (3ter Grad oder die wahre Freiheit), fährt der Verfasser fort, könnte ihrer Natur nach ein Gegenstand der Zurechnung seyn: als die selbstständige, autonomische, von allen heteronomischen außer dem Geiste liegenden Bestimmungsgründen unabhängige, Selbstbestimmung des Willens für oder wider die Erfüllung des Sittengesetzes. Und nur die homogene Uebereinstimmung der äußern Handlung mit dieser selbstständigen Bestimmung des Willens macht die an und für sich selbst nothwendige äußere Handlung gut oder böse. Da sich nun aber diese innere Selbstthätigkeit des freien Geistes äußerlich durch kein sicheres Merkmal zu erkennen giebt, indem die äußere Handlung sich sehr oft mit der innern Gesinnung des Handelnden im größten Widerspruche befindet, so läßt sich von keiner einzigen äußern Handlung eines Andern mit Gewißheit behaupten, daß sie moralisch gut oder schlecht sey; dieß ist blos Sache Gottes und des Gottes in uns, des Gewissens. Es ergiebt sich hieraus, daß diese moralische, rein geistige Freiheit sich zwar an den äußern Hand-

lungen, wenn gleich nicht durch dieselben, thätig beweisen, aber nicht als Causalität zu ihrer Existenz mitwirken könne.

„Da nun nicht nur die äußern Handlungen, sondern auch der Entschluß zu ihrer Verwirklichung (ohne welchen sie nach psychologischen Gesetzen gar nicht zu Stande kommen könnten) durch das Causalgesetz bestimmt und geordnet sind; so besteht mithin das Wesen der Freiheit in der Art und Weise, wie ich mich vor, bei und nach dem Entschlusse zu einer That benehme: ob mich nämlich hiebei Achtung oder Verachtung des Sittengesetzes leite? ob ich zu dem schon vollständig bestimmten Entschlusse meines Phänomenons meine selbstständige, von allen Einwirkungen außer mir unabhängige und blos durch das Sittengesetz motivirte, Zustimmung gebe und die That erst dadurch recht eigentlich zu der meinigen mache? Oder ob ich mich davon, als von etwas meinem Noumenon ganz Fremden, lossage, das mir blos aufgedrungen wurde, ohne meine freie Zustimmung zu erhalten? Durch diese Selbstbestimmung des Geistes, sich die von außen gegebene Handlung entweder anzueignen, oder sich von ihr loszusagen, wird eine Reihe von innern Handlungen angefangen, die mit der Sinnenwelt nichts zu schaffen haben, sondern

sich blos auf die Geisterwelt beziehen. Ich sage mich aber los von meiner schlechten Handlung, als einer mir aufgedrungenen, wenn ich sie innerlich verabscheue und verdamme; ohne doch mir selbst dabei auch nur die geringste Schuld beimessen zu dürfen, da mein Gewissen mich von aller selbstständigen innern Theilnahme daran vollkommen frei spricht."

„Durch diese Theorie läßt sich die moralische Freiheit des menschlichen Geistes mit der Naturnothwendigkeit, die sich uns bei allem unsern Handeln aufdringt, am schönsten vereinigen. Beide gehen ihren eigenen Weg, ohne sich einander zu hemmen; jene in der innern Handlungsweise des unsterblichen Geistes, diese in der äußern Handlung des Menschen als Mitglied der Sinnenwelt. Alle Zweifel gegen das Daseyn der Freiheit im innern Leben des Menschen — nur nicht in seinem äußern Thun und Lassen — schwinden, und wir finden hierin die Brücke, welche die beiden Ufer diesseits und jenseits verknüpft, den Menschen zur gleichen Zeit Mitglied der Sinnenwelt und Bürger des Geisterreichs seyn läßt."

Dies nur die dürftige Skizze einer Theorie, welche der Verfasser mit großer Consequenz,

Scharfsinn und mit einer Wärme durchgeführt hat, wie sie im Greisenalter eine gewiß seltene und schöne Erscheinung bleibt. — Im Grunde doch wohl nur die kritische Philosophie in ihrer Anwendung auf die Lehre von der Freiheit und Nothwendigkeit, tief durchdacht und fein fortgesponnen bis zu ihrer äußersten Spitze, — ein geistvoll outrirter Kantianismus!

Daß nach dieser Theorie der Mensch als Mitglied der Sinnenwelt, als Phänomenon, dem Gesetze der strengsten Nothwendigkeit im Denken wie im Handeln unterworfen sey, ist klar. Denn wenn der Entschluß zu einer Handlung mit Nothwendigkeit erfolgte, (wie der Verfasser aufstellt) so verliefen auch die Bedingungen des Entschlusses und damit der ganze Ideengang des Menschen mit absoluter Nothwendigkeit; sonst hätte ja auch der Entschluß, als das Resultat des Ideenganges, anders ausfallen können, als es das Gesetz der äußern Naturnothwendigkeit heischte. Diesen decidirten Determinismus nun will zwar der Verfasser; nur läßt sich jetzt nicht wohl begreifen, wie der Mensch sich von der ihm durch die Naturordnung aufgedrungenen Handlung innerlich lossagen könne, wenn doch, wie gesagt, sein ganzer Ideengang, also seine ganze Denkweise den Entschluß zur Handlung noth-

wendig bedingt hatte. — Doch dies sey nur als schüchterner Zweifel ausgesprochen, nicht als ein Gegengrund eingewendet! weil hier nämlich die innere Stimme des Gewissens vom Verfasser gemeint seyn dürfte, die in bessern Menschen über den ganzen Ideengang derselben, wenn auch noch so leise, hervortönt.

Somit möchte sich gegen des Verfassers Determinismus, nach welchem der Mensch als Phänomenon dem eisernen Gesetze der Nothwendigkeit huldigen muß, wenig oder nichts einwenden lassen. Das nämliche möchte aber nicht mehr von der, von ihm dem Menschen als Bürger der Geisterwelt, als Noumenon, zugeschriebenen Autonomie in so fern gelten, als er in Kraft derselben sich nämlich nach seinem Gutdünken für oder wider das göttliche Sittengesetz soll bestimmen können. Ich habe hier nur zu wiederholen, was ich bereits zu Ende des 4ten Artikels dieses 4ten Abschnitts gesagt habe. Im Bereiche nämlich des, nach dem Verfasser, dritten Grades der Freiheit, d. i. der wahren Freiheit, dürfen ja keine aus der empirischen Welt mehr stammende Bestimmungsgründe mehr liegen, als welche sämmtlich in zweiten Grad (der sogenannten menschlichen) Freiheit gehören, wie der Verfasser selbst lehrt. Hier, in dieser Höhe des 3ten Grades der Freiheit, schwebt

nun das göttliche Sittengesetz dem freien Geiste als Reitz zur Befolgung vor, dem er nur dann nicht freiwillig folgen würde, wenn es in dieser Höhe einen Anlaß zu einer Wahl für den freien Geist gäbe; welche Wahl nur aber dann statt finden könnte, wenn neben dem göttlichen Sittengesetz zugleich ein unsittliches Geistergesetz, als verführerischer Reitz von einem Teufel eingeschwärzt, sich vorfände.

Nachtrag

als Zusatz zu Seite 110, wo nach den Schlußworten des 3ten Abschnitts Folgendes nachzutragen ist:

Mag jezt immerhin der weise Locke durch die empirische Seelenlehre, deren Grundsätze er aufdeckte, dem rohen Materialismus, ohne es zu wollen, den Weg gebahnt haben; mag immerhin der große und fromme Newton durch die Enthüllung des geheimnißvollen Spiels der Gravitationskräfte, mit dem absurden astrologischen Aberglauben zugleich den heiligen Glauben ans Uebersinnliche der Himmeln verscheucht haben; und der tief eindringende La Place, alles dem glücklichsten Calcul unterwerfend und die Irregularitäten am Himmel selbst unter die Gesetze der Mathematik zwängend, nur Mechanismus im Sternengezelte gewahren, — ich erkenne jetzt, in Staunen gesetzt durch die Theilbarkeit des kleinsten Sandkörnchens ins Unendliche, in jenem einseitigen objectiven Realismus der Physico-Mathematiker die ungenügende Enge des

grobmaterialistischen Begriffes von positiv-endlicher Begränzung des Körperlichen; und sehe die zum prosaisch-physischen Ding herabgezogene himmlische und irdische Natur wieder vom Nimbus der hyperphysischen Heiligkeit umstrahlt, den ihr einseitige, vom Ahnungsvermögen, dem geistigsten Vermögen im Menschen, sich losreißende kalte Abstraction geraubt hatte. — Schließt doch schon, nach den allerneuesten, höchst merkwürdigen Experimenten, jeder einzelne Wassertropfen eine Zauberwelt von unzählig kleinen und immer kleinern lebendigen Geschöpfen von unendlicher Verschiedenheit in sich!

Gedrukt bei August Oßwald in Heidelberg.

Verlag von Heinrich Hoff

in Mannheim.

Druk von August Oßwald.

Verlag von Heinrich Hoff

in Mannheim.

Druk von August Oßwald.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Groos, Friedrich,

Die geistige Natur des Menschen Bruchstücke zu einer psychischen Anthropologie

Mannheim 1834

Ph.sp. 328 r#Beibd.2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043340-0